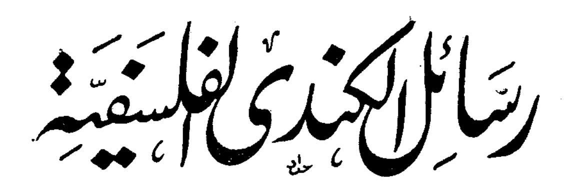


رسائل الكندي الفلسفية

« يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء ، حتى يكون فيلسوفاً؛ فإن نقصت لم يتمّ : ذهن بارع ، وعشق لازم، وصبر جميل ، وروع خال ، وفاتح مفهم ، ومدة طويلة »
الكندي

حققها وأخرجها
مع مقدمة تحليلية لكل منها
وتصدير واف عن الكندي وفلسفته

محمد عبد الهادي أبو ريدة
الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

مطبعة الاعتماد بمصر
١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

الإهداء

إلى روح أستاذى المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ، المغفور له

الشيخ مصطفى عبد الرازق

الذى أعاننى وشجعنى على نشر هذه الرسائل ؟

محمد عبد الهادى أبو ريده

يسر دار الفكر العربى أن تقدم لقراء العربية المشتغلين بالأدب والعلم والفلسفة هذه الرسائل الفلسفية القيمة من ثمرات عقل أول فلاسفة العرب والإسلام ، أبى يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى المتوفى حوالى عام ٢٥٢ هـ ، كما يسرها أن تشارك بذلك فى إحياء الثقافة العربية الإسلامية وإخراج كنوزها الثمينة للناس والقيام بتوثيق الصلة بين ماض مجيد وحاضر زاهر ؟

محمد محمود الخضرى

صاحب ومدير دار الفكر العربى

القاهرة فى ١ رمضان ١٣٦٩ هـ
١٦ يوليه ١٩٥٠ م

صفحة من كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى
ص ١٠٥ س ١٥ ، ص ١٠٩ س ٦ من الرسائل المطبوعة

صفحة من رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها
ص١٦٩ س ٨ ، ص ١٧٤ س ٧ من الرسائل المطبوعة

محتويات الكتاب

الرسائل

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد .

فإن الكندى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول علمائه فى ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آثاره جديرة بعناية الباحثين .

ولقد كان لفيلسوف العرب فى التصنيف مجهود خصيب رائع ، يفوق كثيراً مايتوقعه الإنسان من مفكر عربى فى ميدان الفلسفة ، أيام كانت كل العلوم العقلية ، وحتى الشرعية ، مازالت عند المسلمين فى دور التكوين . ولم يترك الكندى ناحية من نواحى الأبحاث الفلسفية ، كما كانت الفلسفة تفهم فى ذلك العهد ، إلا ألف فيها ، مما دعا العلماء من أول الأمر إلى تقسيم كتبه ، بحسب موضوعاتها ، إلى : فلسفية ومنطقية وحسابية وموسيقية ونفسية وسياسية ... إلخ ، كما نجد ذلك عند أول من ترجم له وأحصى تآليفه ، فيما نعلم ، وهو ابن النديم ، الذى يذكر [1] لفيلسوفنا حوالى مائتين وثمان وثلاثين رسالة فى مختلف فروع العلوم ؛ ويذكر له القفطى [2] قدر ذلك تقريبا ، ويذكر ابن أبى أصيبعة [3] أكثر منه . ولا شك أن تقدير القاضى صاعد [4] لكتب الكندى بأنها تزيد على الخمسين يرجع إلى عدم إحاطة هذا العالم الأندلسى فى وطنه البعيد فى المغرب بكل مؤلفات فيلسوفنا فى المشرق .

---

(١) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ — ٢٦١ .
(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ وما يليها من الطبعة المصرية .
(٣) طبقات الأطباء جـ ١ ص ٢٠٧ وما بعدها .
(٤) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

نعم ! لابد ان يكون فى أسماء كتب الكندى تكرار — وهو ظاهر لمن يستعرض هذه الأسماء ، أو أن يكون بعضها مختصرا للبعض أو مشاركا له فى الموضوع أو على الأقل فى بعض المسائل ؛ وهذا يتجلى فى الرسائل التى أخرجناها له ، مثل رسالته « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ورسالة « فى إيضاح تناهى جرم العالم » ، ذلك أن بينهما مقداراً مشتركا ، كما أن معظم مافيهما يوجد فى كتاب « الفلسفة الأولى » وهكذا . ومن الرسائل ماهو قصير مركز لايتجاوز الصفحة الواحدة ، بحسب المخطوط الذى وصل الينا ، مثل رسالته فى الفاعل الحق والفاعل الذى بالمجاز ؛ ومنها ما يزيد على العشرين صفحة ، مثل كتابه فى الفلسفة الأولى . والكندى لايزال يكرر فى أول رسائله وآخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار ، « لمن بلغ درجة من النظر وحسن المعتبر » ، فأصاب حظا من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل ؛ فلا شك أن الكندى كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين. وقد يكون فى بعض رسائله تكرار ممل ، فى بسط آراء قليلة ؛ وقد يكون فيها استطراد إلى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة ، وقد يكون هذا الاستطراد طويلا يباعد بين أجزاء الاستدلال . ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها والاستنباط منها والسير بالمتعلم أو القارىء على مهل ، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حين وآخر — كل هذا كان يتحكم فى طريقة العرض للآراء . وذلك بحكم أن المؤلف ممهد ، وأن القارىء أجنبى عن الموضوع بالكلية .

ومهما ذكر لنا من أسماء مؤلفات الكندى ، فيظهر أننا لن نستطيع حصرها تماما أو معرفة أسمائها الحقيقية . فنحن نجد أن كلا من المترجمين للكندى منذ عصر ابن النديم (حوالى عام ٣٧٧ هـ) إلى عصر ابن أبى أصيبعة (٦٤٣ هـ) يذكر مصنفات لايذكرها الآخر ؛ فيجوز أنهم اعتمدوا على إحصاءات قديمة متفاوتة فى درجة الاستيفاء أو أنهم هم أنفسهم يتفاوتون إلى جانب ذلك فى الاطلاع على مؤلفات الكندى وفى جمع أسمائها . ومن جهة أخرى فلا شك أن بعض هذه الأسماء — كما هو الحال بالنسبة للمؤلفين من الأوائل — ليس من وضع الكندى نفسه ، بل من وضع بعض تلاميذه . وربما يكون هذا من

أسباب الاختلاف فى أسمائها . ولكن التشابه التام تقريبا بين أسمائها عند مختلف المؤرخين وذكر هذه الأسماء كاملة عند الأولين يدلان على استقرارها والعناية بحصرها والانتفاع بها منذ عصر مبكر .

ولو نظرنا فى مجموعة الرسائل التى وصلت إلينا وفى أسماء بعض الرسائل المذكورة عند المترجمين له لوجدنا أن الكندى يقصد دائما بتأليفها شخصا ما ، وهذا مايؤخذ من الديباجة والخاتمة . ولما كنا لانقطع — نظراً لعدم وجود النصوص — بأن الكندى كان مشتغلا بالتعليم ، أو أنه كانت له حلقة معينة من الأصدقاء أو التلاميذ يؤلف لهم ، فإننا نستطيع إذا عرفنا صلته الوثيقة بخلفاء متتابعين — أن نستنتج أنه كان عالما أرستوقراطيا يطلع ويؤلف لنفسه وللعلم فى الغالب ، ويحضر مجالس الخلفاء والأمراء ، ويشترك فيما يجرى فيها من أبحاث نظرية ، ويؤلف من الكتب مايهديه إلى الخلفاء والأمراء ، ويهديه فى بعض الأحيان إلى أصحابه من ذوى الشأن فى عالم البحث والنظر .

وقد كان المعروف لنا عن الكندى حتى عهد غير بعيد قليلا جداً عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلا من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاء بعده من المؤرخين (١) أو المفكرين الإسلاميين (٢) أو من المؤلفين الأوروبيين الذين كتبوا باللاتينية فى العصور الوسطى . وقد كان الغرب أحسن حظا من الشرق فى المعرفة بالكندى وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه ، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين ؛ وكانت أكبر مجموعة من آرائه مذكورة فى رسالة لاتينية تحوى نقداً لآراء الفلاسفة (٣) .

---

(١) كالذى ذكره ابن نباتة فى سرح العيون فى أقسام علوم الفلسفة ومراتبها بحسب موضوعها، السرح ص ١٢٥ ط . بولاق أو الذى ذكره الشهر زورى فى نزهة الأرواح (ص ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة) حكاية لرأى أفلاطون فى مكان الأنفس بعد فراق الأبدان وفى ترقيها — راجع ص ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل .

(٢) مثل رأى الكندى فى الأدوية المركبة الذى يذكره ابن رشد فى كتابه الكليات (ص ١٦١ وما بعدها ، خصوصا ص ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩) وينقده نقدا شديدا — قارن أيضا كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص١٢٩ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٣) هى رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum (رسالة فى أخطاء الفلاسفة) التى نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١ . وفيها آراء كثيرة تنسب للكندى ، ونجدها بمعناها فى رسائله .

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندى منذ زمان طويل، مثل رسالته «فى ملك العرب وكميته» التى نشرها أوتو لوت Otto Loth بالعربية وقدم لها — ليبتزج ١٨٧٥ وذلك ضمن كتاب Morgenlaendische Forschungen (أبحاث شرقية) من ص ٢٦١ — ٢٧٩، ومثل الرسائل الثلاث[١] التى نشرها فى ترجمتها اللاتينية ألبينو ناجى Albino Nagy فى جزء من مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) التى ظهرت فى مدينة مينستر (Muenster) عام ١٨٩٧ — الكراسة الخامسة من المجلد الثانى. غير أن الرسالة الأولى ليست بالفلسفية، وفيها نجد الكندى منجما من طراز خاص.

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية؛ وهى وإن كانت فى الفلسفة فإن قراءتها ومعرفة مافيها كانتا غير ميسورتين لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهورهم. وقد نشرت للكندى فى السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ماليس بفلسفى مثل رسالته الخلقية «فى الحيلة لدفع الأحزان» التى نشرها H. Ritter و R. Walzer[٢]، ومنها رسائل قليلة فى الفلسفة لناشرين غربيين[٣] وشرقيين[٤]؛ إلا أنها نشرات مغلوطة النص، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربى الذى لا يوجد إلا فى مخطوط واحد مغلوط أيضا وسيء النسخ.

لذلك ظل الباحث، فى محاولته معرفة الكندى كمفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانه فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجوه الشبه والخلاف

(١) هى: رسالة De Intellectu (فى العقل)، ورسالة De Somno et Visione (فى النوم والرؤيا)، ورسالة De Quinque Essentiis (فى الجواهر الخمسة). والرسالتان الأوليان، قد نشرتا فى الجزء الأول من الرسائل. أما الأخيرة فنظرا لأنه ليس لها مقابل عربى فقد أعددنا ترجمتها العربية للنشر فى الجزء الثانى.

(٢) تجد هذه الرسالة وترجمتها إلى الإيطالية فى نشرات Reale Accademia Nationale. dei Lincei التى تصدر فى روما — السلسلة السادسة — المجلد الثامن — الكراسة الأولى عام ١٩٣٨ ص ٣١ — ٤٧ الأصل العربى، ص ٤٧ — ٦٢ الترجمة الايطالية.

(٣) راجع ما يذكره بروكلمان فى الجزء الأول ص ٢٣١ من الطبعة الثانية.

(٤) نشر الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى — القاهرة ١٩٤٨ م. وقد خالفناه فى قراءة كثير من المواضع.

بينه وبين فلاسفة اليونان، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذى كان معروفا له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجهوده الفلسفى ونوع هذا المجهود. فمن رأى كثرة كتبه فى الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بنزعة غالبة عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات[١]. ومن رأى مصنفاته فى نواح ومسائل من علم الكلام لعهده أو رأى مشاركته لمتكلمى عهده من المعتزلة فى مجادلاتهم وردودهم كان على حق فى استنباط أنه كان متكلما ومعتزليا[٢]. وقد يكون الاستنباط فى معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستندا إلى رأى المؤرخين الشرقيين[٣] أو المؤلفين الأوروبيين[٤] فى ذلك.

ولكن هذه الأحكام، وإن كانت صحيحة، ليس لها من القيمة فى أيامنا، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب الكندى ذاتها؛ هذا إلى أنها أحكام إجمالية لا تغنى كثيرا فى البحث العلمى.

مهما يكن من شيء فإن العلماء فى الشرق والغرب قد أشادوا بمكان الكندى فى العلم، وهم على حق كما سنرى. وإذا كان الكندى قد عرف فى الشرق بأنه

(١) قارن مثلا رأى الدكتور ابراهيم مدكور، قبل كشف رسائل الكندى، وذلك فى كتابه: La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane — طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥، ٨ — ٩. وهو يعتبر الكندى طبيبا وفلكيا رياضيا أكثر منه فيلسوفا، ويميل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين ويعده ممهدا. والحق أن الكندى كان فيلسوفا بالمعنى الواسع الذى يتمثل فى فلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من فلاسفة الإسلام.

(٢) مثل دى بور — أنظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨.

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند الكلام عن شأنه فى العلم. ويمكن أن نضيف الى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البيهقى والشهرزورى من أنه «كان مهندسا خائضا غمرات العلم» وأنه «جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات» أو ما يقوله القفطى (ص ٢٤١) من أنه ألف بعض كتبه فى التوحيد وفى إثبات النبوة «على سبيل أصحاب المنطق»، أو أخيراً ما يذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أنه «لم يكن فى الإسلام فيلسوف غيره احتذى فى تآليفه حذو أرسطو»، ونحو ذلك من الأحكام التى يسهل بعد الاطلاع على رسائل الكندى أن نقيم عليها الدليل، وهو ما سيتبين فيما بعد.

(٤) أنظر مثلا رأى كاردانوس فى الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية فى أخطاء الفلاسفة، حيث ينسب للكندى آراء فى التنجيم والجبرية الكونية ونفى الصفات الالهية الخ ورأى دى بور فى كتابه المتقدم ذكره وفى مقاله عن الكندى فى دائرة المعارف الإسلامية.

مؤسس الفلسفة الإسلامية ، فإنه قد عرف فى الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخا ومفكرا مثل كاردانوس الرياضى والفيلسوف الإيطالى المتوفى عام ١٥٧٦ م ، فى كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ — ٥٧٤ من ط ١٦٦٤ ، بازل) يحصى الرجال الاثنى عشر المبرزين فى التفكير النافذ ويمدحهم ويذكر الناحية التى نبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندى بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cùm nihil sit ingeniosius.

التى يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا (١) ، مثالا للمؤلفين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسالته فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للمطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه » . أو : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا ، شاهداً على أنه لا أحذق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التى يذكرها ابن رشد رسالته فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبع » .

* * *

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندى وقيمتها كانت ستظل ناقصة ، لولا أن المستشرق الألمانى ، العلامة هـ . ريتر Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو وزميله م. بلسنر Martin Plessner فى مجلة «الأرشيف الشرقى» التشيكوسلوفاكية Archiv Orientàln ، فى المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٣٦٣ — ٣٧٢) . قرأت فى أثناء دراستى فى الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغبت فى الاطلاع على المخطوط وفى نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة مما تضمنه ، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعونى بك ، فطلب من صديقه محمد على البقلى بك قنصل مصر فى استانبول

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندى محمد بن موسى ، مخترع علم الجبر .

إذ ذاك أن يسعى فى الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١) . فلما وصلنى قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، شيخ الجامع الأزهر ، فرحب به واقتناه رحمه الله لمكتبة الأزهر ، وشجعنى على نشره . وها أنذا أقدم الجزء الأول منه للقراء والباحثين واثقا أنه يملأ فراغا كبيرا فى معارفنا بالفلسفة الإسلامية .

يشتمل مخطوط أياصوفيا هذا على قسمين : أولهما (من ص ١ — ١٥٢) مجموعة رسائل رياضية معظمها لثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ — وهذا القسم لا يعنينا هنا . وثانيهما يبدأ بترقيم جديد ، وعلى الصفحة الأولى منه هذا العنوان : « الجزء الأول من كتب ورسائل يعقوب بن اسحاق الكندى ، وفيه ستون مصنفاً » ، وتحت العنوان ثبت بأسماء الرسائل الموجودة ، ولكنا نجد من بينها رسائل رياضية قليلة لغير الكندى ، منها : رسالة لابن الهيثم فى تربيع الدائرة (ورقة ٤٠ و — ٤١ و) ورسالة للقوهى فى معرفة ما يرى من السماء والبحر (ورقة ٤١ ظ — ٤٢ و) . وتدل حداثة خط هذه الرسائل العربية ومخالفته للخط القديم الذى كتبت به رسائل الكندى على أن الرسائل الأجنبية أقحمت فى مواضع مختلفة من رسائل الكندى إقحاما دون أن يكون لها بها علاقة ضرورية ، أما رسائل الكندى فهى مكتوبة بخط قديم من النوع النسخى الكوفى ، يكاد يكون خاليا من كل تنقيط ؛ ويستدل ريتر من قطع الورق (٢٢ × ١٢ سم) ومن لونه البنى ومن عدد الأسطر (٣٢ سطراً فى الصفحة) على أن المخطوط يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الهجرى ؛ وإن كان على المخطوط الكبير أنه كان لابن سينا ، وهذا جائز ، وأنه من خطه ، ويجوز أن يكون هذا صحيحا بالنسبة لرسائل ثابت ، لأن فى رسائل الكندى أخطاء كثيرة ؛ ومما يدل على تاريخ المخطوط على نحو يقينى ما كتب على ظاهره من أنه آل إلى أحد ملاكه فى ١٩ رجب عام ٥٦٨ هـ . ومن أسف أن عدد رسائل الكندى ليس ستين ، كما على الصفحة الأولى ، بل هو تسع وعشرون فقط ؛ ولكن إذا عرف الباحث أنه لا يوجد بين أيدينا بالعربية إلا القليل من رسائل الكندى ، فإنه يجب أن يفرح بهذه الرسائل التى ستزيد معارفه عن فيلسوف العرب الأول وعن خصائص الفلسفة الإسلامية زيادة كبيرة .

(١) ولم أكن أعلم ، ولم ينبهنى أحد إلى ، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج ، وذلك لقصر المدة التى أقمتها فى مصر بعد الحرب حتى وصلتنى النسخة المصورة من استانبول . وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا فى الخارج .

وإذا نظرنا إلى هذه الرسائل فى جملتها ، وجدنا أنها كلها تقريبا بخط واحد قديم ، وأن أسلوبها واحد ، وأن الروح التى تسرى فيها واحدة ؛ وهى بعد هذا متشابهة غالبا فى الديباجة والخاتمة ، وفى بعضها إشارات للبعض، وبينها انسجام فيما تشير إليه . وقد نجد مسألة أو استدلالا فى إحداها مذكورا فى الأخرى بنصه تقريبا ؛ فلا شك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد، وإن اختلفت موضوعاتها . أما أسماء هذه الرسائل فإنها تطابق الأسماء المقابلة لها الموجودة فى أقدم إحصاء بين أيدينا لمؤلفات الكندى ، وهو ما ذكره ابن النديم ، تطابقا يكاد يكون تاما . أما من حيث الاصطلاح فظاهر فيه أنه من عصر متقدم ، وهو يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين فى بعض الأمور ، ويتبين من وجود أكثر من تسمية للشىء الواحد ، منها تسمية عربية أصيلة أحيانا ، أن الاصطلاح الفلسفى لم يكن قد استقر بعد استقراراً نهائيا ، خصوصا لأنا نجد أن بعض الاصطلاحات قد سقط مع الزمن من التعبير الفلسفى ، كما نعرفه بعد ذلك ، أو كما بقى عند المتكلمين ؛ هذا إلى أن الرسائل تتصل من حيث بعض ما فيها من آراء بما كان موضع اهتمام متكلمى عصر الكندى وبما كان غاية لهم من أبحاثهم . فلا معنى بعد هذا كله لإثارة مشكلة حول صحة نسبة هذه الرسائل للكندى ، لاسيما وأن المقارنة بين بعضها وبين ترجمتها اللاتينية ، التى ترجع من غير شك إلى مصدر آخر ، تدل على التطابق التام بمقدار ما تسمح بذلك الترجمة وظروفها ، ولا فرق بين الترجمة اللاتينية وبين الأصل العربى إلا فى اختصار صور الدعاء أو حذفها ، وهو ما لم يكن المترجم اللاتينى فى حاجة إليه .

وبعض هذه الرسائل فى مسائل من العلم الطبيعى ، وبعضها فى مسائل من الفلسفة بمعناها الخاص . وهذه أسماؤها بحسب ترتيبها فى المخطوط وبحسب رقم الورقة :

١ — ورقة ١ و — ٥ و : رسالة يعقوب بن اسحق الكندى إلى بعض إخوانه فى العلة الفاعلة للمد والجزر .

٢ — ورقة ٥ و — ٦ و : رسالة يعقوب بن اسحق الكندى إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٣ — ورقة ٦ و — ٧ و : رسالة الكندى فى الأبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

٤ — ورقة ٧ و — ٨ و : رسالة الكندى فى علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

٥ — ورقة ٨ ظ — ٨ مكرر و : رسالة الكندى فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره .

٦ — ورقة ٨ مكرر و — ١٠ و : رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

٧ — ورقة ١٠ ظ — ١٢ و : رسالة الكندى فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .

٨ — ورقة ١٢ و — ١٣ و : رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم .

٩ — ورقة ١٣ ظ — ١٤ و : رسالة الكندى فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا يكاد يمطر .

١٠ — ورقة ١٤ و — ١٤ ظ : رسالة الكندى فى علة كون الضباب .

١١ — ورقة ١٤ ظ — ١٦ و : رسالة الكندى فى السبب الذى (له) نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات .

١٢ — ورقة ١٧ و — ٢٠ ظ : رسالة الكندى إلى بعض إخوانه فى السيوف .

١٣ — ورقة ٢١ و — ٢١ ظ : رسالة الكندى فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير .

١٤ — ورقة ٢١ ظ — ٢٢ و : رسالة الكندى فى العقل .

١٥ — ورقة ٢٢ ظ — ٢٣ و : رسالة الكندى فى أنه [توجد] جواهر لا أجسام .

١٦ — ورقة ٢٣ و — ٢٦ ظ : رسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان .

١٧ — ورقة ٢٧ و — ٣٠ و : رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة .

١٨ — ورقة ٣٠ و — ٣٢ و : رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

١٩ — ورقة ٣٢ و — ٣٤ ظ : رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم فى الإبانه عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .

ورقة ٣٤ ظ — ٣٥ و : كلام للكندى فى النفس مختصر وجيز ، كلام للكندى فى التركيب ، كلام الكندى فى أنه هل يجوز أن يتوهم مالا يُرى .

٢٠ — ورقة ٣٥ ظ — ٣٩ و : كتاب الكندى فى الإبانه عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

٢١ — ورقة ٤٠ و — ٤١ و : رسالة لابن الهيثم فى تربيع الدائرة .

٢٢ — ورقة ٤١ ظ — ٤٢ و : رسالة للقوهى فى معرفة ما يرى من السماء والبحر .

٢٣ — ورقة ٤٣ و — ٥٣ و : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى .

(وفى آخر هذه الرسالة نجد: تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن اسحق الكندى والحمد لله رب العالمين . . . .)

٢٤ — ورقة ٥٣ ظ — ٥٥ ظ : رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها.

٢٥ — ورقة ٥٦ و — ب : رسالة الكندى فى مائيه مالا يمكن أن يكون لا نهاية (له) وما الذى يقال لا نهاية له .

٢٦ — ورقة ٥٦ ب : رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

٢٧ — ورقة ٥٧ و — ظ : رسالة الكندى فى القضاء على الكسوف ،

٢٨ — ورقة ٥٧ ظ — ٥٩ و : كتاب الباه ليعقوب بن اسحاق الكندى.

٢٩ — ورقة ٥٩ و — ٦٤ ظ : رسالة الكندى فى استخراج المعمى إلى أبى العباس أحمد بن المعتصم .

٣٠ — ورقة ٦٤ ظ — ٦٦ و : رسالة الكندى فى اللثغة .

٣١ — ورقة ٦٦ ظ — ٧٠ و : رسالة الكندى فى إيضاح وجدان أبعاد ما بين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلو أعمدة الجبال .

٣٢ — ورقة ٧١ ظ — ٧٤ ب : مقدمات كتاب المخروطات لبنى موسى المنجم .

يلى ذلك : من ورقة ٧٤ ظ — ٧٧ و : رسالتان رياضيتان لم يذكر اسمهما ولا اسم مؤلفهما .

* * *

ومن المخطوطات الباقية لكتب الكندى — عدا ما فى هذا المخطوط القيم الذى ذكرنا مافيه — هذه :

١ — كتاب فى كيمياء العطر والتصعيدات ، وهو يوجد فى مكتبة أيا صوفيا ، برقم ٣٥٩٤ ، وذلك بحسب روايات ريتر ، ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى ١٤ جمادى ٤٠٥ هـ .

٢ — رسالة فى علم الكتف ، وقد ذكرها پليسنر فى مجلة Islamica — المجلد الرابع ص ٥٥٧ ، ومنها نسخه فى دار الكتب المصرية .

٣ — رسالة فى اختيارات الأيام ، وقد أطلعت عليها بمكتبة ليدن فى أغسطس ١٩٤٨ ، وهى الرسالة الثانية (ورقة ١٩ ظ — ٢٠ ظ) من مجموعة رسائل تنجيمية وفلكية ورياضية رقمها ١٩٩ . وربما يرجع تاريخ هذه المجموعة إلى عام ٦٠٨ هـ ، وهو التاريخ الموجود فى آخر رسالة للكندى فى نفس المخطوط ، وهى:

٤ — رسالة فى استخراج الأبعاد بذات الشعبتين ، من ص ٢٩ ظ — ٣٦ و ، من نفس المخطوط المتقدم ، وقد كتبها إلى أبى العباس بن المعتصم .

وهاتان الرسالتان قد أعددناهما مع غيرهما للنشر فى الجزء الثانى من رسائل الكندى ، هذا إلى جانب مخطوطات أخرى ذكرها بروكلمان فى كلامه عن الكندى

أما الرسائل التى يشملها هذا الجزء الأول فقد اخترتها دون مراعاة ترتيبها فى المخطوط . وقد بدأت بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة ، مراعيا فى ترتيبها أهميتها وتقاربها فى الموضوع ومكانة كل منها فى إعطائنا صورة لمذهب الكندى ، وهى :

الرسالة الثالثة والعشرون فى الفلسفة الأولى . ولعلها هى المذكورة عند ابن النديم (ص ٢٥٥) وابن أبى اصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) بعنوان : «الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد» أو بعنوان «الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية

والمعاصه وما فوق الطبيعة » ؛ أما عند القفطى (ص ٢١٤) فنجد اسم « الفلسفة الداخلة » فحسب .

والرسالة الرابعة والعشرون فى حدود الأشياء ورسومها . ولم أجدها بهذا العنوان عند أحد — راجع ص ١٦٣ من الرسائل .

والرسالة السادسة والعشرون فى الفاعل الحق ... الخ، وهى توجد باسمها تماما عند أبى اصيبعة (ج١ ص ٢١٠) ومع اختلاف يسير جداً عند ابن النـــديم (ص ٢٥٩) والقفطى (ص ٢٤٤) .

والرسالة الثامنة فى إيضاح تناهى جرم العالم، وهى تذكر بأسماء مختلفة، لكن لاشك أنها هى إحدى الرسائل المذكورة : ابن النديم ص ٢٥٨ ، ابن اصيبعة ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٣ ، والقفطى ٢٤١ ، ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة والعشرون فى ماهية مالا نهاية له، وهى تذكر دون خلاف هام عند ابن النديم ص٢٥٦، وابن أبى اصيبعة ج ١ ص٢٠٩، ٢١٢ والقفطى ص٢٤١

والرسالة الثانية فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ونجدها مع فرق بسيط فى التسمية عند ابن ابى اصيبعة ج ١ ص٢١٢ ، وربما تكون هى ما يذكـره ابن النديم ص ٢٥٦ .

والرسالة العشرون فى علة الكون والفساد — ابن النديم ص ٢٦٠ ، وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢١١ والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة التاسعه عشر فى سجود الجرم الأقصى — ابن النديم ص٢٥٨، وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢١١ ، والقفطى ص ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة عشرة فى الجواهر الغير جسمية ، ويذكرها ابن النديم ص ٢٥٩ ، والقفطى ص ٢٤٤ — مع خطأ مطبعى فى الغالب .

وشذرة بعنوان كلام للكندى فى النفس مختصر وجيز؛ ويظهر أنها مأخوذة من أحد كتبه .

والرسالة السادسة فى النوم والرؤيا — ابن النديم ص ٢٥٩ ، وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة الرابعة عشر فى العقل : ابن النديم ص ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، واصيبعة

ج ١ ص ٢١٣ والقفــطى ص ٢٤٢ ، ٢٤٥ .

والرسالة السابعة عشرة فى كمية كتب أرسطو — النديم ص ٢٥٦ ، والقفطى ٢٤١ . وعنوانها مفصل عند ابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢٠٩

هذا وقد استحسنت أن أدخل فى الجزء الأول رسالة نفسية للكندى موجودة ضمن مجموعة رسائل فى الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية . وهذه الرسالة وإن لم توجد بعنوانها ضمن كتب الكندى التى يذكرها له المؤرخون فهى له من غير شك . راجع ص ٢٧٠ من الرسائل . وقد وضعتها مع الأجزاء النفسيه من رسائله .

* * *

وفى نص هذه الرسائل أخطاء كثيرة جدا ، بعضها فى الإملاء وبعضها فى النحو ويغلب على ظنى أنها كانت فى الأصل إملاء من يمل من لا يدقق فى التمسك بقواعد الإعراب ، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه، حتى كأنه أحيانا يرسم ماينسخه مجرد رسم . وربما كان بعضها تسجيلا لكلام ألقاه الكندى . والكلمات تكاد تخلو من كل تنقيط ، والنبرات قد تزيد وقد تنقص . ومهما يكن من شىء فقد نقطت الكلمات وقرأتها اجتهاداً ، وكان ذلك عسيرا نظراً لقبول الكلمه للقراءة على أكثر من وجه . وتركت بعض الكلمات دون شـكل لهذا السبب نفسه ، لكى يقرأها القارى على الوجه الذى يرتضيه . وقد صححت بعض الأخطاء — خصوصا من الناحية النحوية — دون إشارة إلى ذلك فى الهامش .

أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطى القارىء مجالا لقراءة النص من وجهة نظره . وفى بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله ، سواء من حيث طريقة التعبير أو من حيث بعض الكلمات ، وذلك رغبة فى المحافظه على الأصل وتجنباً للمساس بأسلوب المؤلف ، حتى تجود الأيام بمخطوط آخر يساعد على إقامة نص دقيق؛ أو تركت النص كما هو، إذا كان له وجه من المعنى أو كان للعبارة وجه صحيح لغة — رغم ركاكة الأسلوب أو عدم اتفاقة مع طريقتنا الحديثة فى التمسك بوجه معين من وجوه التعبير . ويجب عنـــد قراءة هذه الرسائل أن نتصور أنفسنا فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، وألا يغيب عن بالنا أن الكندى كان يقوم باستخدام اللغة العربية ، لأول مرة فى تاريخها ، فى التعبير

عن المعانى والآراء والأدلة الفلسفية . وفى بعض الأحيان صححت النص أو أكملته بحسب مواضع أخرى من الرسائل ، واضطررت — طلبا للإيضاح أو للإكمال — أن أزيد كلمة أو كلمات ، وقد وضعتها بين قوسين مضلعين . ونظرا لطول الجمل وتسلسل الفكرة وكثرة العبارات الاعتراضية ، حاولت فيما يتعلق بوضع علامات الترقيم أن أجعلها مساعدة للقارىء على الفهم من غير إلزام له بها . ومهما يكن من شىء فإنى قد أفرغت فى ضبط نص هذه الرسائل كل جهدى ، وقسمتها إلى فقرات . تسهيلا للقارىء . وكم وقفت عند كلمة أو فكرة أو بيان لدليل ، فأطلت الوقوف وقلبت الكلام على جميع وجوهه الممكنة ، وأثبت ما انتهى إليه اجتهادى دون أن تطمئن النفس فى بعض المواضع تمام الاطمئنان . ولم يكن لى من عون إلا الاجتهاد فى قراءة مخطوط صعب وحيد فى صورته الفوتوغرافية وليس له نسخة أخرى تعين على قراءته . وأيا ما كان الأمر فليس شىء مما انتهيت إليه ملزما لأحد . والمخطوط أمام من يريده فى دار الكتب المصرية . فليراجع نشرتنا عليه من يشاء وليتفضل مشكورا بإبداء اقتراحاته ، برا بنص من أقدم نصوص الفلسفة العربية وأثمنها وأصعبها أسلوبا وقراءة .

ونظرا لقدم الأسلوب فقد رغبت فى مساعدة القارىء بشرح الكثير من الألفاظ ، كما كتبت لكل رسالة مقدمة تحليلية تعين القارىء على متابعة الفكرة وعلى التغلب على كثرة الاستطراد الذى قد يطول حتى يباعد بين أجزاء الموضوع الواحد . غير أنى لم أخرج فى الغالب عن متابعة المؤلف فى خطوات تفكيره ، على ما قد يكون فيها من فجوات أو استدلال غير محكم ، ولم أعمد إلى معالجة بعض المشكلات التاريخية والفلسفية إلا فى رسائل قليلة .

وأرجو أن أكون بإخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذى كتبته لها قد وفيت لأول فيلسوف عربى وأسعفت القارىء العربى بما هو متعطش إليه من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وبآرائه .

القاهرة فى ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونيه سنة ١٩٥٠

محمد عبد الهادى أبو ريده
الاستاذ المساعد
بكلية الآداب بجامعة فؤاد

تصدير

أصل الكندى وحياته (١) :

يتفق أصحاب التراجم على أصل الكندى وأنه عربى صميم . ولذلك يسمونه «فيلسوف العرب» أو «فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها» ، وذلك تمييزا له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب .

ونجد أول ترجمة للكندى عند ابن النديم (٢) ، وهى تحتوى على نسبه : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس . . . . حتى ينتهى هذا النسب إلى يَعْرُب ؛ ولا نجد بعد هذا سوى بيان شأن الكندى فى العلم وأنواع العلوم التى ألف فيها تصانيفه ، مع ذكر هذه التصانيف فى كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية فى ذلك العصر . ولا نجد من المميزات الشخصية التى استلفتت نظر ابن النديم سوى ما يذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلا . أما حياة الكندى وظروف نشأته وتحصيله ، وكذلك ما كان فى حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذى ألف كتابه حوالى عام ٣٧٧ هـ (٣) — منها شيئا . وكل ما نعرفه عن الكندى قبل هذا التاريخ لا يعدو الإشارة العارضة ، مثل قول الطبرى (٤) فى حوادث عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبعاد أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أو مثل ما يحكيه الجاحظ فى كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندى (٥) ، مما هو

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة ومجدها المؤثل ومكانتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحثا للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عنوانه : «فيلسوف العرب والمعلم الأول» ط . القاهرة، ١٩٤٥ ، وبحثا للأستاذ محمد متولى تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ من ط . ليبتزج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) فى التاريخ الكبير ج٣ ص ١٥٠٢ من الطبعة الأوروبية .

(٥) كتاب البخلاء، ص ١٨ ، ٨٥ فما بعدها من طبعة ليدن ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر صراحة أن المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق .

أدخل فى باب الأدب والخيال الأدبى منه فى باب التاريخ ، أومايذكره فى كتاب الحيوان (١) من أنه كان فى دار فيلسوفنا حيوانات نادرة .

أما الترجمة التى فيها تفصيل أكثر من ذلك فهى عند القاضى صاعد بن أحمد الأندلسى المتوفى عام ٤٦٢ هـ ، فى كتابه « طبقات الأمم » (٢) .

يذكر صاعد أيضا نسب الكندى حتى ينتهى به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، كما يعطينا شيئا من أخبار آبائه ، فيقول إن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للمهدى والرشيد (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام (٤) ، وكان قبل ذلك هو وآباؤه ملوكا على كندة أو على بنى الحارث الأصغر فى حضرموت أو ملوكا على اليمامة والبحرين وغيرهما ؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندى من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال .

أما ظهير الدين البيهقى المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو فى كتابه « تتمة صوان الحكمة » (٥) يكتفى بأن يذكر نوع تخصص الكندى وإنتاجه الفلسفى وأنه قد « ارتبطه المعتصم [وكان أستاذه ولده أحمد] (٦) » ، ويذكر شيئا من كلماته . على أن البيهقى يكاد ينفرد بذكر الخلاف فى ملة الكندى وقول البعض إنه كان يهوديا ثم أسلم والبعض الآخر أنه كان نصرانيا (٧) . وفى هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول التقاء بيت الكندى بالإسلام كان فى شخص الأشعث بن قيس الذى قدم فى وفد من قومه على النبى صلى الله عليه وسلم فى العام العاشر من الهجرة ؛

---

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

(٢) ط . مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٩ فما بعده .

(٣) حكم المهدى من ١٥٨ — ١٦٩ هـ ، والرشيد من ١٧٠ — ١٩٣ هـ .

(٤) قارن مثلا الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ ، وتجريد أسماء الصحابة للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدر آباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذى نشره الأستاذ العلامة محمد كرد على بك بعنوان « تاريخ حكماء الإسلام » — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة فى الترجمة الفارسية لتتمة صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزورى إن الكندى كان مؤدبا لأحمد بن المعتصم .

(٧) والشهرزورى فى كتاب نزهة الأرواح يتابع البيهقى فى ذكر الخلاف فى ملة الكندى أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزهة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعث زمنا قصيراً بعد وفاة النبى عليه السلام ، فإنه عاد إلى الإسلام واشترك فى الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة . ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند إليهم من أعمال الدولة — حتى عصر الكندى — ما أسند : وأغلب الظن أن ما أثير من خلاف حول ديانة الكندى إما أن يكون ناشئا عن خلط بين شخصه وشخص آخر أو عن اتهام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء التميز بالعلم أو أخيرا عن استنتاج غير ناضج مما يحكى من أن اليهودية كانت فى الجاهلية موجودة فى قبيلة كندة (١) .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطى المتوفى عام ٦٤٦ هـ وجدناه فى كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » يذكر نسب الكندى كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جلجل الأندلسى أن الكندى « كان شريف الأصل بصريا وكان جده ولى الولايات لبنى هاشم — ونزل البصرة ، وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب . . . . وخدم الملوك مباشرة بالأدب » ، وأنه كان مريضا بعله فى ركبته . يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العلة به حتى مات (٢) .

أما ابن أبى أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ هـ ، فهو فى كتابه « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » الذى ألفه فى عام ٦٤٣ هـ ، يذكر نسب الكندى كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطى من نزول الكندى البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك « فباشرهم بالأدب » ، وأنه كان « عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد » (٣) . ويذكر ابن أبى أصيبعة مُضاغنة أبى معشر جعفر بن محمد البلخى (٤) للكندى

---

(١) أنظر مثلا كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٢٩٩ من طبعة جوتينجن ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأمم ص ٦٣ من طبعة بيروت وليس فى هذه المراجع أى نص على تدين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٧

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة . وقد هاجم الكندى فى رسالته فى الفلسفة الأولى (ص ١٠٣ — ١٠٥) أعداء الفلسفة الجامدين مهاجمة شديدة ، فلعل المقصودين بهذه المهاجمة هم أمثال أبى معشر قبل انقلابه إلى محبة الفلسفة .

وإغراء العامة به وتشنيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة، إلى أن دسّ الكندى عليه من حسّن له النظر فى بعض علوم الفلسفة، حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عن الكندى. وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندى برجال عصره أن محمداً وأحمد ابنى موسى بن شاكر - المعروفين ببنى المنجم — كانا فى أيام المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يكيدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالدس ما بين الكندى وغيره من أهل التميز، كما أفسدا ما بينه وبين المتوكل، حتى ضربه المتوكل، واستطاعا بذلك أن يأخذا كتب الكندى وينقلاها إلى البصرة حيث أفرداها فى مكتبة كبيرة سميت «الكندية»، إلى أن انكشف أمر دسائسهما فى آخر الأمر ووقعا فى غضب المتوكل، ولم ينقذهما إلا منافسٌ لهما أقصياه عن المتوكل حتى احتاج إليه فى إصلاح ما أفسداه؛ فلما رجع هذا المحسود — وهو سند بن على — اشترط عليهما قبل أن ينقذهما مما وقعا فيه أن يردّا على الكندى كتبه، حتى وصل إليه خط الكندى باستيفائها وأنه تسلمها عن آخرها. وفى هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنيا بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرادها فى مكتبة كبيرة.

ويذكر ابن أبى أصيبعة بعض وصايا الكندى فى الحرص والمحافظة على المال والاحتراس فى هذا الباب من القريب والولد، ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندى من أنه كان بخيلا.

نرى مما تقدم أن كتب التراجم لا تعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب. ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته. على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله (١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندى وخصوصا تاريخ أبيه اسحاق بن الصباح الذى ولى الولايات لبنى العباس أيام المهدى والرشيد أن إسحق هذا توفى فى أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ، وأنه لما كان الكندى قد مات فى أواسط القرن الثالث الهجرى ولم يكن أحد ممن ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فمن المرجح أنه ولد فى أواخر حياة أبيه حوالى عام ١٨٥ هـ، وأن أباه تركه طفلا «فنشأ فى الكوفة فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفى حضن اليتم وظل

(١) أنظر بحثه المتقدم الذكر فى أول هذا التصدير ص ١٨ — ٢٠

الجاه الزائل»، ولكن عظم منزلته عند المأمون (حكم من ١٩٨ — ٢١٨ هـ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ، لكى يتيسر له الوقت الكافى للنبوغ فى الفلسفة.

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندى ونشأته وتعليمه إلا استنباطا وقياسا، كما فعل أستاذنا رحمه الله.

أما تحديد تاريخ وفاة الكندى فهو ليس أسهل من ذلك؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبرى فى تاريخه أن فيلسوفنا كان لايزال حيا فى عام ٢٤٨ هـ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندى (١). ويذكر الكندى فى رسالته فى مدة ملك العرب (٢) الفتنة التى قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ، وهو يذكرها ضمن الفتن التى تدل عليها الأدوار، فلابد أن تكون وقعت فى حياته. أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندى فى كتاب البخلاء مستعملا صيغة الماضى، مما يدل على أن الكندى عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتا. ولما كان كتاب البخلاء، كما يقول الأستاذ، قد ألف فى سنة ٢٥٤ هـ، على الراجح، فإن وفاة الكندى كانت قبل ذلك. ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا فى كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضى أيضاً أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفى؛ فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ، فالكندى قد توفى قبل ذلك، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفى فى أواخر سنة ٢٥٢ هـ.

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندى توفى عام ٢٤٦ هـ، فيعارضه ماحكيناه عن الطبرى، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٣٤٥) من أنه «رأى بخط فيلسوفنا كتابا فى ملل الهند نسخته الأصلية من عام ٢٤٩ هـ»، وأما مايذهب إليه الأستاذ نلّينو فى كتابه «تاريخ الفلك عند العرب» من أن

(١) كان أحمد تلميذ الكندى كما تقدم.

(٢) هى رسالة فى ملك العرب وكميته نشرت عام ١٨٧٥ م — أنظر ما يلى عند الكلام على مؤلفات الكندى.

الكندي توفى عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجده يذكر عليه دليلا ولا شاهداً[١] ، وهو شبيه بما يذكره بروكلمان فى كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل[٢]

وإذا كان الكندى قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتصم فذلك لفضله ونبوغه فى علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا الحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة فى آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن فى روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفقة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندى ألف فى أصول مذهب المعتزله ومسائله فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة فى عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لانعرف مادة الدسيسة التى بها اوقعه ابنا المنجم فى غضب المتوكل فإننا لانبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندى الاعتزالية والفلسفية كانت جزءاً منها ، خصوصا وأن ابنى المنجم لم يكونا فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكونا من المتكلمين . وعلى هذا فلابد أن الكندى قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة ، فى عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شىء من ظروف حياته فهو هذه الأبيات التالية التى عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يتعزى فيها بغنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيا بخيرات الروح ، موليا طرفه وقابضا يده عن الدنيا وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذنابى على الأرؤس ... فغمض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يديك ... وفى قعر بيتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ العلو ... وبالوحدة اليوم فاستأنس
فإن الغنى فى قلوب الرجال ... وإن التعزز بالأنفس

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ، ص ١٢٧ ، هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

وكائن ترى من أخى عسرة ... غنى وذى ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت ... على أنه بعد لم يرمس
فإن تطعم النفس ماتشتهى ... تقيك جميع الذى تحتسى[١]

ومهما يكن من شىء فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكندى لا نزال فى ظلام ، فلا نعرف عن أبيه إلا جاه المنصب وفيض الكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سنذكرها فى موضعها . ولكنه يكفى فيلسوفنا عمله العظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفحة رائعة فى تاريخ الفكر الإنسانى .

ثقافته :

لانعرف شيئا عن تحصيل الكندى ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض المترجمين سوى أنه نشأ فى البصرة وأن « تأدبه » كان فى بغداد . غير أننا نستطيع أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر ومما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم مذكور[٢] أنه قد أتيحت له فرصة تعليم وتثقيف منظمين ، كما هو شأن أبناء الولاة . هذا إلى جانب ما لانشك أنه قد استفاده من الجو العلمى الذى يسود بيوت الكبراء . والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس الولاة الذين لم يكونوا قط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد موظفين إداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا لايمكن أن ننسى ما كان فى البصرة ، حيث نشأ الكندى ، من حياة فكرية قوية سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتهما من علوم ودراسات أو فى ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتتجلى فى هذه الرسائل الفلسفية التى نقدم لها آثار هذا كله ، فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علماء اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار للمناظرات الكلامية ، وهى تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التى لابد أن

(١) هذه الأبيات تروى مختلفة طولا وقصرا وفى بعض الألفاظ ، عند ابن نباته ص ١٢٥ وعند الشهرزورى ص ١٨٣ ؛ وأكمل وأوضح ما تكون عند ابن أبى أصيبعة ، وقد اعتمدت فى نقلها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١٣ — ١٤ ،

يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة ، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط المذاهب الفلسفية ، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة، كما سنبين ذلك فيما بعد .

وإذا كان الكندى قد تأدب ببغداد وأقام بها فى أثناء ازدهار ملكاته وتفتحها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنيرون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبى خصوصا علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكرى الذى فيه نبغ وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجها . ولا شك أن انتقاله إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة التثقيف الذاتى وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلته عند المأمون .

لاشك فى أن بدء حياة الكندى مع ترعرع علم الكلام الناشىء وازدهاره وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفى تحت نظر المسلمين قد أتاح للكندى تحصيل معارف واسعة ، فيها كثير من العناصر الممتازة . وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة فى المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التى لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء . وتدل مؤلفات الكندى على تبحر فى أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعنى مفكرى عصره من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع .

وإذن فإن إقبال هذا العربى الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التى كان نقلها للمسلمين والعناية بها شأن غير العرب وغير المسلمين فى الغالب ، هذا إلى جانب تميزه ونبوغه واستقلاله فى الرأى — وهذا يتجلى فى نقده لآراء الفلاسفة وإنشائه وجهة نظر شخصية — كان مثالا مشجعا للعرب المسلمين فى ذلك العصر الذى فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطنا بينهم، ولم يكونوا فيهم أيضا قد ملكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها ، ولا أحكموا أداة معالجتها من حيث تحرير المفهومات والاصطلاحات الدالة عليها ، فضلا عن حداثة عهدهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير فى فهم نظرياتها . وإذا كان العرب فى ذلك الوقت لم يكونوا موضع ثقة كبيرة فى العلوم العملية التطبيقية التى هى أسهل تعلما

وأقرب إلى الفهم الطبيعى ، كما يحكيه الجاحظ فيما يتعلق بعلم الطب (١) ، فلا شك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفهومات غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أعسر عليهم . وسيرى القارىء لرسائل الكندى مقدار ما لا بد أنه قد بذله من جهد ولقيه من عناء فى التغلب على العقبات التى تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها فى العادة والتى تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس . ولا شك أن الكندى كان من هذا الوجه ممهداً ومؤسسا انتفع بجهوده من جاء بعده فى الشرق وفى الغرب أيضا ، كما سنرى .

وأخيرا فإنه إن صح مايقوله ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو مايذكره القفطى (ص ٦٩ — ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس — وكان موجوداً بالسريانية — فإننا نستطيع أن نتبين فى ثقافة الكندى عنصراً جديداً هو معرفته باللغات الأجنبية . ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندى هو معناها الواسع ، أعنى عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب، ذلك أنه لايذكر أن الكندى نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين . وإذا كنا نجد أن الكندى فى بعض رسائله — خصوصا رسالة الحدود ورسالة فى كمية كتب أرسطو — يذكر معانى بعض الأسماء اليونانية المعربة أو مايدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية ، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية . ولو نظرنا فيما عندنا من رسائله للاحظنا بمنتهى السهولة أن ثقافته ، من حيث مادتها ، عربية — إسلامية — يونانية .

شأنه فى العلم

نجد عند ابن النديم — وهو فيما أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندى وأنواع الميادين التى ألفها فيها — فى بيان شأن فيلسوفنا فى العلم ، قوله إنه « فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها » (٢)

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٠ نقلا عن كتاب البخلاء ص ١٠٩ — ١١٠ من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست ص ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا ممن « اشتهر بين خواص المسلمين « بإحكام العلوم والتوسع فى فنون الحكمة » [١] . أما البيهقى فهو يقول إن الكندى كان « مهندسا خائضا غمرات العلم » وإنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » [٢] . ويقول القفطى عنه إنه « المشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية [٣] ، متخصص بأحكام النجوم وإحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » [٤] . ويقول ابن نباته فى سرح العيون : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهى كثيرة جداً » [٥] .

وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل الكندى مع المقارنة بالعرب ويسمونه « فيلسوف العرب » ، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة فى مجال أوسع وذلك بقوله : « ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب وله فى أكثر العلوم تآليف مشهورة .... » [٦] وسنرى أن الكندى فى الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال فى التفكير ، وهو أقرب فى الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليونانى ، هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعا ، مثل تعالى الذات الالهية عن كل ضروب التشبيه ، وحدوث العالم وتناهيه هو وكل مايتعلق به ، والقول بالنبوة وعلوها المميزة لها وبالبعث على معناه العادى بقدرة الله المطلقة ..... الخ .

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول لميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية فى عصره

---

(١) طبقات الأمم ص ٨٠ ، طبعة مطبعة السعادة بمصر .

(٢) تتمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٣) يذكر ابن النديم (الفهرست ص ٣٤٥) ما يدل على أن الكندى كان من العارفين بملل الهند وأديانها ، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتابا بخط الكندى فى ذلك . وفى كتاب الفهرست نفسه (ص ٣١٨ ، ٣٢٠ مثلا) ما يدل على أن الكندى كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخاص بمصادر فلسفة الكندى من هذا التصدير

(٤) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ .

(٥) السرح ص ١٢٤ ، طبعة بولاق .

(٦) الطبقات ص ٨١

لاتتهيأ إلا للعقول الكبيرة . وتدل الرسائل التى بين أيدينا — رغم ما قد يلاحظه فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب فى السياق — على جهد كبير فى محاولة الفهم ووضع الاصطلاح وإجادة العرض ؛ هذا إلى روح عالية فى محبة الحقيقة والحدب على طالبها والتفانى فى إسعافه بما يرضى حاجته ، كما يتجلى ذلك فى أول رسائله وآخرها دائما .

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانهم بالنسبة لفلاسفة اليونان من جعل الأولين ، وفيهم الكندى نفسه ، دون الآخرين ، ملاحظا أن الكندى « على غزارته وجودة استنباطه ، ردىء اللفظ قليل الحلاوة متوسط السيرة كثير الغارة على حكم الفلاسفة » ، هذا مع الاعتراف للكندى بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام . إن هذا هو مثلا حكم أحد أمراء بنى بويه ، كما حكا ذلك أبو سليمان السجستانى بعد عصر الفارابى [١] . ولا شك أن الأمير البويهى ، وهو فارسى الأصل ، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندى ، وهو يجهل أن مذاهب فلاسفة اليونان بمن فيهم أفلاطون وأرسطو ، رغم ما فيها من منهج دقيق ومن اجتهاد فى تحديد المفهومات ووضع الألفاظ لها ومن إحكام فى الاستدلال الجزئى ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظر ما — هو يجهل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها فى الغالب تقوم على أصول تعسفية ، لا هى بديهية مطلقة ولا هى عقلية محصة ، كما أنها تنهض بتكلف ، وذلك لترددها بين الاعتماد على العقل النظرى وبين التأثر بروح التصوير الفنى . وسنرى أن أصول مذهب الكندى أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار .

ويقول صاعد [٢] عن فيلسوفنا : « ومنها (مؤلفاته) كتبه فى المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عامًّا ، وقلما ينتفع بها فى العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لاسبيل إلى معرفة الحق من الباطل فى كل مطلوب إلا بها وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيدة ، فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب

---

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — نقلا عن نزهة الأرواح .

(٢) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدرى ما حل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة فى علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . » ويلاحظ صاعد فى حق الكندى أنه فى بعض كتبه كان ينصر مذهبه « بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية »

وكأن القفطى يردد كلام صاعد ، إذ يقول فى ترجمته للكندى إنه « كان مع تبحره فى العلم يأتى بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججا غير قطعية ، ويأتى مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التى لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ؛ فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذى هو فى غنى عنها بتبحره فى هذا النوع »(١) .

ويقول ابن أبى أصيبعة (٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « مما يحط من علم الكندى ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها » . ولاشك أن ابن أبى أصيبعة على حق ؛ فاغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطى راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندى ، أو أن يكون الذى حمل الأول على ماذهب إليه ونقله عنه الثانى على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الكندى أو عدم الفهم التفصيلى لكل ما كتب . ولا ننتظر أن يكون صاعد فى المغرب عارفا بكل كتب الكندى فى المشرق وملما بكل ما تحتويه ، ولذلك نجده ، بحسب مدى معرفته بمصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفا ، على حين أنها عند ابن النديم مثلا تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً(٢).

مهما يكن من شىء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندى عنى بالمنطق، فكتب رسالة مستوفاة فى « المدخل المنطقى » ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات . كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنالوطيقى الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنالوطيقى الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

(١) أخبار الحكماء ص ٢٤١ (٢) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٨

كتاب سوفسطيق ، واختصر كتاب بويطيق (١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة فى البرهان وأخرى فى الأصوات الخمسة(٢) ورسالة فى الاحتراس من خدع السوفسطائيين ـ ونجد فى رسالته فى كمية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوى كتاب الأورجانون ولكننا لانستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئا من كتب الكندى المنطقية . على أننا ربما استطعنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابى فى نفس الموضوع من أنه « نبه على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة »(٣)

أما مواد المنطق الخمس فهى ، على الأرجح ، مايقصده الفارابى فى كتاب إحصاء العلوم من عبارة « أصناف المخاطبات » التى تستعمل فى الاستدلال والتى هى عند الفارابى خمسة: اليقينية ، ويقابلها البرهان ؛ والظنية ، ويقابلها الجدل ؛ والاقناعية ويقابلها الخطابة ؛ والمخيلة ، ويقابلها الشعر ؛ والمغلطة ، ويقابلها الأقاويل السوفسطائية . والفارابى يبين خصائص كل من أنواع هذه المخاطبات والطريق المؤدى إليها ؛ ويشبه أن تكون هى الأجزاء الحقيقية للمنطق فى رأيه ، لأن أقسام المقولات والعبارة والقياس ليست عنده سوى توطئة للبرهان ؛ وإنما تدخل فى المنطق، لأن القياس يتألف من قضايا ،وهذه تتألف من أفراد المقولات(٤)

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يُعْنَ بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلا منها فى موضعه وأن يصل إلى اليقين من أقوم الطرق . ولا شك أن هذا يحتاج إلى مرتبة عالية من المعرفة بالمنطق ، لما

(١) راجع مثلا الفهرست ص ٢٥٦ والقفطى ط . ١٣٢٦ ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) يعنى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط . ١٩٣١ ص ٢٨ ، وقارن كتاب الفارابى فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبل المؤدية إلى الحق ، ولذلك يقول إن صناعة التحليل لا يستغنى عنها إلا المتهون المتبحرون .

ومهما يكن من شيء فإن مقدار الصحة في نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندي ، كما أن عناية الكندي بصناعة التركيب تدل على علو شأن في التفكير . ونزعة التركيب نزعة عقلية كلية وعالية ، ولذلك نجد أن ابن أبي أصيبعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الأندلسي لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندي بما عنى به لا تحط من قدره في العلم .

أما ما يذكره صاعد ويتابعه عليه القفطي بالإجمال من أن للكندي في رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية ، فلا شك أنه — بحسب الرسائل التي بين أيدينا — غير صحيح ، وربما كان ناشئاً عن عدم فهم لأدلة الكندي ، لأن منهجه — كما سنرى — رياضي طويل النفَس ، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفي مدة طويلة . هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصماً للكندي في بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه . ولا نكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل ومؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين .

شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسبه ونسبه ، ويكفي أن نقول هنا أنه بشرفه في ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضاءل أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل ندرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرستوقراطياً في حياته وفي مجالسه وفي تفكيره ، لا ينغمس في العلاقات التي من شأن بعضها أن تُروى أحداثه . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلمية والفلسفية ، يستعيض فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين ، ولا نجد ذكراً إلا لولد له يسمى محمداً كان حريصاً على أن

يوصيه بشيء من حكمة الحياة يدور كله حول الحرص على المال .

وفي رسائله — خصوصاً في أولها وآخرها — ما يدل على روح كريم تفيض حنواً على المتعلم وحرصاً رقيقا على روحه ومصيرها ، وتدل رسالته « الحيلة لدفع الأحزان » على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية الحقيقية[1] ، بما تقوم عليه من تمسك بخيرات العقل الدائمة التي لا تمتد إليها يد التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب ، وذلك في مقابل مقتنيات الحياة الزائلة التي تغدو وتروح بحسب تصرف قوانين الحياة . ولا تخلو روح الرسالة والأمثلة التي فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التي يذكرها المؤلف من رغبة في إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصي الأصيل . فلا شك في أن الكندي كان في روحه وأسلوب حياته فيلسوفا من الطراز الحقيق .

أما قصة بخل الكندي فهي قصة غريبة . ولعل أول من تحدث عن بخله الجاحظ في كتاب البخلاء ؛ ولكن هذا الأديب الجاد الهازل لا يصرح بأنه الكندي الفيلسوف ، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبه على نحو أكثر صراحة ، كما هو الحال في كتاب الحيوان . وهو يذكر من مظاهر بخل الكندي الذي يقصده ما يدل على بخل في إكرام الضيف وعلى تشدد في معاملة المستأجر ومحاولة الانتفاع منه بالاستيلاء على بقايا المستهلكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من الجيران والسكان يطعم بها أبناءه . ويظهر أن في ذلك كثيراً جداً من الخيال الأدبي أو من التشنيع على سبيل التماس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة ، حيث لا يصح أن تنتظر . لأننا لا نعلم أن الكندي كان له أبناء كثيرون ولا يذكر الجاحظ — مع أنه كان معاصراً للكندي — تلك الوصا المشهورة المأثورة عنه في الحرص على المال ، مما نجده عند ابن أبي أصيبعة . وهذا المؤرخ وحده هو الذي انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين . ويظهر أن من بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندي كان محبا للمال لأجل الاستغناء ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم في قيمة المال وأهمية الحرص عليه بحسب ما يقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعيا واقعيا ، لا على سبيل البخل الشخصي الحقيق ، فكان فهمُ ذلك فهما غير صحيح هو السبب في

(1) أنظر القسم الخاص بالكندي وأفلاطون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن تُنسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفى أن نُسبت إليه هذه العبارات التى يندهش الباحث أن تصدر عن عربى من بيت ملك قديم ومجد مؤثل مشهور بالكرم وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا ؛ بل إن الكندى يزهد الناس فى الماديات(١) ويقول كما يحكى عنه البيهقى : « لا تغتر بمال وإن كثر » .

ولقد كان الكندى — كما سيتبين من بيان مذهبه — متمسكا بعقائد الإسلام الأساسية غيوراً عليها مدافعا عنها بالنظر العقلى الفلسفى دفاع المقتنع ، كما كان عاملا بالشرع . فيحكى(٢) أنه كان مريضا بمرض يعالجه بالشراب ولم تفده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة .

ومن كلماته الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشر فإن الشر للشرير خلق . من لم ينبسط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك . إعص الهوى وأطع من شئت . لا تغتر بمال وإن كثر . لا تطلب الحاجة إلى كذوب ، فإنه يبعدها وهى قريبة ، ولا إلى جاهل ، فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته . لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد . العاقل يظن أن فوق علمه علما ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تناهى ، فتمقته النفوس لذلك . ليتق الله تعالى المتطبب ولا يخاطر ، فليس عن الأنفس عوض ؛ وكما يحب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته(٣) . من لم يكن حكيما لم يزل سقيما(٤) .

ومما ينسب له فى وصية لابنه أبى العباس فى الحرص : يا بنى الأب رب ، والأخ فخ ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : « لا » يصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد ، لأن الإنسان يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيغتم فيعتل فيموت ؛ والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر ، والناس سخرة فخذ شيئهم

(١) أنظر رسالته فى الحيلة لدفع الأحزان ، فى الجزء الثانى من هذه الرسائل .

(٢) أنظر القفطى ص ٢٤٧

(٣) أنظر البيهقى ص ٢٥ — ٢٧ من طبعة لاهور . وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢٠٩

(٤) نزهة الارواح للشهرزورى ص ٦٠

واحفظ شيئك ، ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاقع خاوية . يقول ابن أبى أصيبعة(١) بعد ذكره هذه العبارات : « وإن كانت هذه من وصية الكندى فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادى فى كتابه ، فإنه قال إنه كان بخيلا » ، فيظهر أن ابن أبى أصيبعة نفسه كان يخالجه بعض الشك فى نسبة هذا الكلام للكندى .

ويذكر ابن نباتة(٢) من هذه الوصية : « يا بنى كن مع الناس كلاعب الشطرنج تحفظ شيئك وتأخذ من شيئهم ، فإن مالك إذا خرج عن يديك لم يعد إليك . واعلم أن الدينار محموم ، فإذا صرفته مات . واعلم أنه ليس شىء أسرع فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذى هو لك ما دام فى يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلمس :

قليل المال تصلحه فيبقى   ولا يبقى الكثير مع الفساد

لحفظ المال خير من فناء   وسير فى البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (؟)(٣) أكثر من مائة ألف فى المساجد ، وهو قول القائل :

فسر فى بلاد الله والتمس الغنى   تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا

فاحذر يا بنى أن تلحق بهم .

وسمع الكندى رجلا ينشد قول ربيعة الرقى :

لو قيل للعباس يا ابن محمد ! قل: « لا » ، وأنت مخلَّد ، ما قالها

فقال: ليس يجب أن يقول الإنسان فى كل شىء : نعم، وكان الوجه أن يستثنى، ثم قال:

هجرت فى القول لا إلا لعارضة

تكون أولى بلا فى اللفظ من نعم »

ويذكر ابن نباته(٤) من قوله فى البخل : « من شرف البخل أنك تقول للسائل : « لا » ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تقول : « نعم » ،

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ — ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) هكذا الاصل ويمكن قراءتها على أنها فعل متعدٍّ من بات أو مع تعديل على أنها مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل » .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لاتدل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندى هو صاحبها — إلا أن تكون ضربا من الحكمة التشاؤمية التى تعبر عن منطق الحياة القاسى وعن موقف النفس، وهى تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندى صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلا بالمال فإنه لم يبخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة(١) — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندى كان يهوى جارية ، فقال لها يوما : « إنى أرى فرط الاعتياصات من المتوقعات على طالبي المودات مؤذنات بعدم المعقولات » ؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت : « إن اللحى المسترخيات على صدور أهل الركاكات محتاجات إلى المواسى الحالقات » .

ولا معنى لأن نندهش من أن الكندى — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن التفلسف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانة بحيث يستأصل جذور العواطف ويجتثها من القلب الآدمى الحى . وليس فى كلام الكندى حمق أو تكلف مسرف فى اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفسلف الذى ليس له سوى الثروة العقلية عندما يريد أن يعبر عن حال العاشق ومايتعرض له ومايخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات حقيقة على سبيل الظرف فى المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها بمداعبة مثلها .

الكندى ووضع الاصطلاح الفلسفى :

للكندى رسالة خاصة بالتعريفات ، هى « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ؛

(١) سرح العيون ص ١٢٤ . طبعة بولاق .

وهى تضم تعريفات كثيرة لأمور ومفهومات شتى من ميادين مختلف العلوم . وهى وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذى نجده فى المخطوط الذى بين أيدينا فلعلها هى المذكورة بعنوان آخر على ماذكرناه فى موضعه(١) ، أو قد يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندى قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من شىء فإنها للكندى ، لأننا نجدها بنصها فى ثنايا رسائله ، فى المواضع الخاصة بها.

تشتمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة ومابعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال هى التعريفات الفلسفية الخالصة التى نجد بينها تعريف النفس والجوهر ، والصورة والأسطقس ، والأزلى ، والمقولات ، والفلسفة ، والعلل . . الخ . وهذه التعريفات قصيرة فى الغالب ، لكنها دقيقة ، وتدل على الفهم التام لموضوع التعريف ، ويدل وجود أكثر من تعريف للشىء الواحد على معرفة بمختلف المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد(٢) . ومعظمها أرسطاليسى ، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شىء من التفصيل وذكر لقوى النفس الثلاث : القوة الناطقة والقوة الغلبية والقوة الشهوانية والفضائل المقابلة لها ، التى هى : الحكمة والنجدة والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة ، أعنى فضيلة العدالة التى تتلخص فى التوازن بين الفضائل الثلاث .

إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب ؛ وتدل المقارنة بين مافيها وبين مافى كتب التعريفات بعد عصر الكندى على جودة البداية فى تحديد المفهومات وعلى الضبط الذى يتجلى فى الاختصار، مثل تعريف الإبداع بأنه « إظهار الشىء عن ليس » ، وتعريف الصورة بأنها « الشىء الذى به الشىء هو ماهو » ، وتعريف العمل بأنه « فعل بفكر » ، وتعريف العلم بأنه « وجدان الأشياء بحقائقها » ، وتعريف الإنسانية بأنها « الحياة والنطق والموت » والملائكية بأنها « الحياة والنطق » ، والبهيمية بأنها « الحياة والموت » ..... وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة. ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشىء الواحد من تنوع يدل على إدراك لاتتعدد

(١) أنظر ص ١٦٣ (٢) أنظر مثلا تعريف النفس والفعل والتوهم والاسطقس .

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية فى معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيئين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعـــانى الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » وكلمة « استكمال » فى التعبير عن معنى الإنتيليخيا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندى تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » للتأثير الطبيعى الزائل ولفظ « العمل » للفعل الذى يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » لماله كل ويقسم الشىء أقداراً متساوية ولفظ «البعض» لماله جميع ويقسم الشىء إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظى « الكل » و « الجميع » بمعان معينة (١) .

ولا شك أن الكندى نزع فى وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال. ونستطيع إذا نظرنا فى المأثور الاصطلاحى العربى أن نلاحظ أن واضعية عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوما العلمية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمـــات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقابلها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يونانى تقريبا مقابله العربى ؛ فنجد مثلا كلمة مقولة ، علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قنية ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة. وفى بعض الأحيان — فى أقسام العلوم وفى أقسام المنطق مثلا وفى كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والأسطقس — نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليونانى المعرب ويشرحون اللفظ اليونانى بمقابله العربى . وفى بعض الأحيان كانوا يسيرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفى الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معانى هذه الألفاظ التى جعلوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا فى جملته غير مألوف عند العرب إلى حد نفر منه لغويوهم الخلص .

كل هذا نجده عند الكندى، ونجده بعد هذا ينفرد بأنه ، إذ يحاول وضع

(١) راجع ص ١٢٧ ، ١٧٠ ، ١٨٣ .

الاصطلاح ، يعمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة « الأيس » ، للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها أيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود ؛ وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيِّس ، بمعنى يوجد الشىء عن عدم ، ويشتق من الفعل مصدراً : التأييس ، فى معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندى يسمى الإلـه تعالى : « المؤيس » ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو « مؤيس الأيسات عن ليس » ، بمعنى موجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقى هو « تأييس الأيسات عن ليس » ، يعنى إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعى الذى ينفرد به الله .

ويسمح الكندى لنفسه بحرية فى استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد «هو» ، وذلك ليدل على الموجود المتعين الذى يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ « الهو » يشتق لفظ «الهوية» بمعنى الوجود الجزئى المتعين تحت الحس ، فى مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم يصوغ من الضمير « هو » فعلا : يهوِّى ، بمعنى يوجد أو يجعل الشىء « هو » ، أى شيئا جزئيا متعينا مشاراً إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمى الله تعالى : مهوى الهويات عن ليس ، أعنى موجد الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشىء إنه يتهوَّى ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشىء الخارج بأنه المتهوِّى ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوى ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشىء يتهوى أيسا عن ليس بفعل المؤيِّس . ومعنى هذا واضح مما تقدم (١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندى من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذى لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولنكتف من نصيب الكندى فى ذلك بهذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندى

يُذكر أن أحد أمراء بنى بوية وصف الكندى بأنه « ردىء اللفظ قليل

(١) أنظر مثلا ص ١٦١ ، ١٦٢ و ص ١٨٢ .

الحلاوة(١)». ولا شك أن فى كلام هذا الأمير تحاملا كبيراً ، لعله ناشىء من وجه ما عن أن الأمير البويهى أعجمى اللسان ، ثم هو بعد هذا ليس بالفيلسوف الذى يتذوق الأسلوب الفلسفى .

ولا يمكن الحكم على اسلوب كاتب إلا مع مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذى يلائمه والاصطلاح الذى لابد أن يجرى عليه الكاتب فى ذلك. فليس اسلوب الأديب الذى يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذى يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولا هو كأسلوب العالم المنطقى أو الرياضى الذى يصوغ قياسا أو يقيم برهانا أو ينشىء استدلالا بوجه عام ، ولا هو كأسلوب من يعرض الفلسفة ويقيم الدليل على قضية فلسفية .

وبالرغم من أنه يذكر عن الكندى ما يدل على شىء من تذوق الشعر ونقده ، خصوصا على ضوء النظرة الفلسفية (٣) ، فإنه لا يصح أن يخطر ببال أحد أن يعتبر الكندى أديبا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفا (٣) . وينسب اليه شعر قليل منه الأبيات التى تقدم ذكرها له (٤) ، ومنه ما ذكره المرزبانى فى معجم الشعراء (٥) أو ذكره ابن نباته (٦) ، مثل هذين البيتين فى وصف قصيدة .

تقصر عن مداها الريح جرياً ⁂ وتعجز عن مواقعها السهام
تناهب حسنها حاد وشاد ⁂ تحث بها المطايا والمدام (٧)

وإذا كان عبد القاهر الجرجانى ينقل فى كتاب دلائل الإعجاز (٨) عن ابن

(١) أنظر الفصل الخاص بشأن الكندى فى العلم من هذا التصدير .
(٢) سرح العيون ص ١٢٤ .
(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « فباشرهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفا يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حاشيتهم وجلسائهم .
(٤) أنظر القسم الخاص بحياة الكندى من هذا التصدير .
(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ ص ٥٠٧ .
(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .
(٧) هكذا فى الأصل ، ويظهر أن هاهنا تحريفا .
(٨) راجع هذه القصة فى كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ — ٢٧ .

الأنبارى أن « الكندى المتفلسف» ركب إلى أحد علماء اللغة معترضا على ما يعتبره حشواً فى كلام العرب ومستفهما عنه ، إذ يقولون : عبد الله قائم ، إن عبد الله قائم ، وإن عبد الله لقائم، وأن العالم اللغوى شرح للمتفلسف الفرق بين هذه العبارات من حيث المعنى الذى تدل عليه، فإن لنا أن نشك فى هذه القصة وألا نعتبرها مثاراً لمشكلة جدية ؛ لأنه لا يعقل أن الكندى العربى الصميم الذى أقام بالبصرة حيث وجد نحاة كبار وتأدب ببغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق فى المعنى بين هذه العبارات . ولا بد أن يكون فى هذه الرواية خطأ ، خصوصا لأن العالم اللغوى المذكور توفى بعد الكندى بنحو أربعين عاما ، أو أن يكون المقصود كنديا آخر، ذلك لأن الكندى فيلسوف العرب يذكر فى رسائله ما يدل على علمه باللغة ، فهو مثلا يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفيا أن يكون عليما بمواقع الكلام حقيقة ومجازاً (١). هذا إلى أنه يعطينا مثالا لتفسير آيات القرآن يدل إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ فى فهم المعنى اللغوى (٢) ، كما أنه يذكر شواهد من الشعر مبينا ما فيها من ضروب المجاز .

ولا شك أن الكندى كان راسخ القدم فى علم اللغة ، فنحن نجد أسلوبه قويا من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التى يدهش لها القارىء الحديث ، فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة . وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من الألفاظ فى تعليقاتنا على رسائله . وأسلوب الكندى بعد هذا طويل النفَس ، فيه بناء للفكرة وللاستدلال، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة وبحيث لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقى الفلسفى. وإن طول الجمل وما فى ثناياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التى أوقعت المترجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية فى الأخطاء ، إذ أنهم وقفوا حيث لا يصح الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لا يصح أن تلحق به ، على ما بيناه فى موضعه من رسالة «فى العقل» ورسالة «فى ماهية النوم والرؤيا». وهذا كله يظهر فى رسائله التى نقدم لها، فهو لا يحتاج إلى ذكر أمثله. ولا يخلو عرض الكندى لأفكاره من وثبات بلاغية صادرة عن قوة الإحساس وعن الحماس للفكرة التى يدافع عنها ، كما لا يخلو

(١) أنظر رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى... الخ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ فيما يلى .
(٢) أنظر هذا التفسير ص ٣٧٣ فما بعدها وص ٣٧٦ .

أحيانا من السجع أو من ضروب التمثيل والمجاز (١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذى نذكره فلنقرأ مثلا الجمل التى يهاجم بها الكندى خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها (٢)، أو لنقرأ هذا الدعاء الذى يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ: «فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهادنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم، المخبرة عن عورات نحلهم المردية، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذى لا يرام، وأن يلبسنا سرابيل جنته الواقية، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته، وقبل فعله ووهب له الفلج والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده (٣)» أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها.

فأسلوبه جزل رصين، قوى الألفاظ، متين بناء الجمل، موصول ما بينها وصلا منطقيا. وهو لا يخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الذى لا يرجح عنده رنين الألفاظ ولا العبارات التى تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التى هى مجال القوة الفكرية. ولا شك أن أسلوب الكندى من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية.

ولا يحق لنا — بحسب حالة معارفنا الحاضرة — أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى «أوثولوجيا أرسطاطاليس» أو «كتاب الربوبية»، وهو الذى تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندى فسره أو أصلح ترجمته (٤)؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه، هذا إلى أن الكندى لا يذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التى أحصاها له، وهو ما كان يحق لنا أن ننتظره لو أن الكندى يعتبره لأرسطو

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها، وفيما يتعلق بالمجاز والتمثيل خاصة راجع رسالته فى دفع الأحزان وأول رسالته فى نسبة الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات من الجزء الثانى من هذه الرسائل

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤. (٣) ص ١٠٥.

(٤) كتاب الفهرست مثلا ص ٢٥٢.

فضلا عن تفسيره أو إصلاح ترجمته. وقد يجوز أن الكندى الذى أصلح ترجمة كتاب الربوبية كنديا غير فيلسوف العرب. ولكن لما كان الكندى فيلسوف العرب هو الأشهر، فلا جرم أن يخطىء البعض فى نسبة أعمال غيره إليه، نظرا لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة — وهذا معروف فى التاريخ بوجه عام.

ولا نريد بهذا أن نقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع نواحى هذه الدراسة؛ فها هى رسائل الكندى أمامهم مثالا للنثر العربى الفلسفى فى أول عهده، فليقوموا بما لسنا أهلا للقيام به. وفى هذه الرسائل التى نقدمها ما يكفى للحكم على أسلوب الكندى ويغنى عن ملاحظات كل من الأستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإتيين جيلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندى (١)، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندى فى اللغة العربية معرفة كافية.

منهج الكندى:

يقوم هذا المنهج أولا على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا، بحيث يتحرر المعنى تماما، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لا معنى لها، «لأن ما لا معنى له فلا مطلوب فيه، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه» (٢)، وثانيا على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضى استدلالى، قطعا لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها وسدًّا لباب اللجاج من جانب أهل العناد؛ يقول الكندى مثلا: «إن الأشياء المألوفة، أيها الأخ المحمود! أحرى ما قدمت فى إيضاح ما دعت الحاجة إلى إيضاحه؛ ولأن كثيرا ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم، قدمنا من بسط القول وأوقفنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — ٣٠.

(٢) أنظر ص ١٢٤.

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك .... قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم... فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التى نقصدبها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم»[١]

والكندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : «من لم يتخرج فى صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة»[٢] عرضه للظنون الخاطئة . وأوضح ما يتجلى منهج الكندى ، من هذا الوجه ، فى رسائله التى تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهى جرم العالم وعن ماهية المتناهى واللامتناهى[٣]، حيث نجده يحدد المفهومات ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف إثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات ما يريد إثباته .

وتغلب على الكندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة فى عالم فكرى خالص .

وإذا كان الكندى يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك فى النظر بعد ذلك على جادة الاستدلال المحكم المؤدى على نحو منطقى ضرورى إلى النتيجة ، فإنه يوصى بأن يكون الباحث على علم بالغاية التى يقصد إليها ، لكى تجتمع قوته فى السلوك إليها وينحصر فكره فيها ولكيلا يثبط عزمه فى أثناء سلوكه، حيرة عن سمت الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والتفطن له هو الذى يحفظ تفكير الباحث من التشعب والاضطراب ، لأن «من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمته لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التى يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها»[٤]

وتتجلى طريقة الكندى الإستنباطية فى إهتمامه بتحديد الماهيات والعلل ومعرفتها ، وذلك لكى تتيسر معرفة ما يعرض للماهيات من أحوال وما يصدر عن العلل من آثار : فإذا أتقن الناظر مثلا معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

(١) أنظر ص ١٨٦ ، ١٨٧ .
(٢) ص ١٨٧ .
(٣) أنظر ص ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن ص ١٢٧ — ١٢٨ وص ١٥١ و ١٥٢
(٤) أنظر ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

يعرف ما هيه النوم والرؤيا [١]. وكذلك تساعد معرفة علة الشىء على معرفة هذا الشىء أوثق معرفة وأتمها [٢] ، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشىء تعين على معرفة فعله والعكس [٣] . وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفى مقدمات ، قد تكون من علم آخر ، ولا بد منها للبحث فيه ، وهو يسميها «الأوائل» ، ويبدأ دائما بذكرها، لكى يكون الكلام بعد ذلك قائما على أساس طبيعى ثابت[٤]، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساسا للبرهان، «لأن ما لا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم»[٥]

وكثيراً ما نجده فى رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتفلسفين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطقى أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذى يبقى وحده بعد ذلك .

وبالجملة فإن منهج الكندى منطقى رياضى يدهش الإنسان من إتقانه فى ذلك العصر البعيد . أما فيما يتعلق بطريقة العرض فإنه يريد ، كما يقول ، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبل وأسهلها سلوكا وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه ، إعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل اليه أحد وأنه يتكامل بالتدريج بفضل تضامن أجيال المفكرين [٦] .

الكندى والمعتزلة.

كان للكندى مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة ، ولكن لانستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلى المذهب، لأن سمو مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله فى العلم والحكمة ، غير أننا نلاحظ أن الكندى قد ألف كتباً فى مسائل من أصول مذهب المعتزلة : فله ، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ — ٢٩٥ .
(٢) ص ٩٧ ، ١٠١ .
(٣) أنظر رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ورسالته فى المد والجزر فى الجزء الثانى من هذه الرسائل .
(٤) أنظر مثلا ص ٢٦٥ — ٢٦٦ و ص ٢٩٣ — ٢٩٤ مما يلى .
(٥) أنظر ص ١١١ — ١١٢ .
(٦) ص ١٠٢ — ١٠٣ .

المؤرخون ، كتاب فى «التوحيد» بتفسيرات ورسالة «فى إفتراق الملل فى التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه» . ويذكر صاعد أن من كتبه «كتاب التوحيد» المعروف بفم الذهب (؟) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان» ؛ وله بعد هذا كتاب فى «أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لاجور فيها» . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة. وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندى قد شاركهم فى ذلك ، وله كتب فى الرد على المنانية والثنوية والملحدين والنصارى ، وفى الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه فى الجزء الذى لا يتجزأ وفى الاستطاعة وزمان كونها وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا فى إثبات النبوة للرسل بوجه عام — وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون فى عصره لاسيما المعتزلة ، فلابد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات فى التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شىء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودان فى كتابه فى الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود فى رسالته «فى كمية كتب أرسطو» . وعندنا عبارات تدل على أن الكندى قد اتخذ رأيا فى بعض المشكلات الكبرى التى كانت مستولية على اهتمام المتكلمين فى عصره مثل مشكلة تناهى الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهى، وبالتالى إثبات البداية فى كل شىء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات . ولكى نفهم عبارة الكندى فى هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعا متفقين على وجوب التناهى من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعى من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا فى وجوب تناهى الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها فى الزمان المستقبل .

فأما جهم بن صفوان[1] فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شىء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : «هو الأول والآخر» [2] .

وأما الإسكافى والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات ـ العالم أو الحركة أو الزمان ـ وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلى بداية فإنه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبقاها ببقاء الأبد . يقول الاسكافى مثلا: «إنما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدأ منه لاشىء قبله ، استحال وقوع شىء منها ؛ وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا ابتدئت منه . وإذا كان المبتدىء لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها» . . . ويقول : «فى إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا محال . وليس فى إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله» .

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تتناهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن ان تكون لامتناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، «وكما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل» . وتناهى المحدثات — إلى جانب ادلة نقلية معروفة عن أبى الهذيل — هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطى نظرى يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالى : «وجدتُ المحدثات ذات أبعاض ؛ وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌ وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاضٌ لا كلَّ لها ، جاز أن يكون كلٌ وجميع ليس بذى أبعاض . فلما كان هذا محالا ، كان الأول مثله» . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لابد أن يرد عليه فى اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات فى أهل الآخرة [3] . والذى دعا

(١) توفى عام ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

(٣) أنظر فى هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للخياط مثلا ص٩ — ١٣ وكتاب التهافت للغزالى ص ٨٠ من طبعة بيروت .

أبا الهذيل إلى هذا الرأى هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته فى تحاشى كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية فى صفة اللاتناهى . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — «كل وجميع وغاية » يشملها العلم بها والقدرة عليها . لكى يقوم الفرق بين الحادث والقديم؛ لأنه لما كان القديم لامتناهيا لايجرى عليه حكم « البعض » و « الكل » ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .

وللكندى عبارة مقتبسة على حدة فى هذا المخطوط الذى بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تآليفه . وهى : «ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعدد له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ذى] آخر فذونهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر » (١) . والكندى مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الالهية ذلك ؛ وهو يصرح فى كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية (٢) .

على أن الغزالى حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية فى إبطال القدم ، لايحيل أبدية العالم . وهو يذكر الرأى المشهور لأبى الهذيل فى ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أبى الهذيل ، ويقول : «ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا وأن يكون له أول » ، وهو يرى أن مايذهب إليه أبو الهذيل من أنه «كما يستحيل فى الماضى دورات لانهاية لها فكذلك فى المستقبل » رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالى — لا يدخل قط فى الوجود ، لامتلاحقا ولا متساوقا ؛ والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا (٣) وعلى هذا الأساس لايستحيل فى نظر الغزالى من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقيه الله وأن يفنيه والمعول فى معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمى الممكن لاعلى العقل النظرى ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان .

(١) ورقة ص ٥

(٢) مثلا ص ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) التهافت ص ٨٠ .

وهكذا نجد أن الكندى قد اتخذ موقفا فى مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة ، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالى . وما كان ليدعوه — وهو الفيلسوف الذى يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة — إلى هذا الرأى إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هى أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التى جاءت بها الأديان الموحى بها .

ولا تخلو رسائل الكندى من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام فى عصره ؛ فمن ذلك مثلا مايذكره فى رسالته « فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » . يقول الكندى :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامى بسهم حيوانا ، فقتله ؛ فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن الرامى فعل حفزَ السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعـل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسة» (١) ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندى هنا كثيراً مايرد فى أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى عندهم بالتولد ، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر .

ولا تخلو رسائل الكندى من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم فى التعبير ، مثل فكرة الأصلح ؛ غير أن الكندى يطبقها على نظام الكون فى جملتهم وتفصيله (٢)

ولو تأملنا ، بعد هذا كله ، نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى فهمه لآيات القرآن واجتهاده فى تفسيرها على « مقاييس عقلية » — كما يقول — ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية — كما تتجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى (٣) وإلى التفكير العلمى الإيجابى — كما يتجلى ذلك فى رسالته « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » مثلا ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة .

(١) ص ٢١٩ مما يلى .

(٢) أنظر مثلا ص ٢١٦ ، ٢٣٦ — ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ مما يلى .

(٣) ص ١٦٠ — ١٦٢ مما يلى .

فلسفة الكندى

مصادرها ومادتها :

خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية الإسلامية وبين ثمرات الفكر الفلسفى الأجنبى ومناهج العقل الفلسفى الأجنبى ، خصوصا اليونانى . وإذا كان هذا هو الحكم الإجمالى الذى يمكن للباحث أن يفصل فى داخل حدوده كثيراً من العوامل الثانوية التى أثرت فى نشأة الفسلفة الإسلامية ، فإن من أعسر مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التحديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية فى البيئة التى انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فأما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدى الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فليس عنـــده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين ؛ وأخيرا ليس بين يديه عما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت فى عصر متأخر ، وكل ما فيها لا يتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذى مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون، هذا إلى أن مؤلفى هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الآراء والمفهومات والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية فى عصرهم .

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للمؤلفين الإسلاميين صدقهم فى الرواية وتحريهم بقايا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ العدول من أهل كل فن ونحلة دينية أو فلسفية ، كما يجب أن يسجل لهم عدالتهم فى نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجرى فى ذلك على الأصول التى تحروها فى نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السند والأشخاص الذين يمثلونه، فإن من العسير أن نهتدى إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التى كانت فى الرقعة التى امتدت عليها دولة الإسلام، وخصوصا أن هذه الآراء قديمة العهد جداً وتعرضت

فى أثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هى فى هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها فى عرض أصحابها لهذه الفلسفة، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة العناصر غامضة فى اختلاطها ، تمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضا ، وهى إما فرق ذات طابع دينى غالب قبل النصرانية وبعدها ، اتخذت آراء ومفهومات فلسفية جعلتها مادة ورباطا فى بناء تصورها للإله والكون والحياة الإنسانية ، وإما فرق ذات طابع فلسفى ما ، اتخذت آراء ومفهومات دينية لتحافظ بذلك على كيانها بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التى أمامنا فلابد للباحث من محاولة تجلية مصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين، خصوصا فى مظهرها عند المتكلمين الجدليين المتفلسفين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التى قدمها للفكر فهو واضح جداً عند الباحث الثاقب النظر .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفى فى الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن يجنح إلى الإغراض فى ترجيحه لجانب معين أو فى حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولا أن يتأثر بطريقته العادية فى تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شىء أن يعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد التى هى أجدر ما تكون بالثقة .

وإن بيان مصادر فلسفة الكندى ومادتها ، والكندى أعظم مفكرى عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعا فى المعارف، كفيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامى فى ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة .

أما الناحية الكلامية فما لا شك فيه أن منشأها الأول كان حول الدين سواء فى صورة محاولة التعمق فى فهم نصوص القرآن والحديث وتجلية ما فيها من أحكام ومفهومات أو فى صورة وضع لما نشأ عن ذلك من مشكلات أو فى صورة تحديد لبعض المفهومات الإعتقادية أو الشرعية القانونية. وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث فى العلاقة بين المشيئة والفعل الإلهيين والمشيئة والفعل الإنسانيين — وهو البحث المعروف باسم الكلام فى القدر — وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظاهرات الطبيعية

والكونية ، وذلك منذ عهد النبى نفسه وفى أثناء القرن الأول الهجرى ، فى عهد الدولة العربية الخالصة . ونستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث فى بعض المفهومات الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفى معنى المؤمن والكافر والعاصى وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية وفيما تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التى تكونت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب فى أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة فى فهم النصوص، مما أدى إلى نشأة طائفة السلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرقة المعتزلة ثم نشأة فرقة الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيص عن البحث النظرى بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلى ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة — وهى ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد فى الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثاثا شديداً . هذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظرى ضرورة دينية وفلسفية معا . والإسلام فى إقامة الدليل على صحة أصوله وفى الدفاع عنها وفى التنبيه على مافى مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلى وعلى الدليل والبرهان لا على الأخبار والمعجزات .

وقد انبعثت عقول المسلمين واتجهت هممهم من أول الأمر إلى البحث الدينى ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أخبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموى المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجده يعنى بذلك وبعلوم الحكمة حتى يسمى «حكيم آل مروان» . غير أن العرب كانوا فى دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسى أو الروحى . فقد دخلت فى الإسلام أمم بأكملها ، من كل مذهب دينى أو فلسفى

سابق ، وبذلك اشتملت الدولة العربية الإسلامية على ثقافات معقدة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة فى صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام فى انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثروته الكبيرة التى ملأت عقول متبعيه من مختلف الأمم على نحو مفاجىء ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنحل والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدال حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية فى الظهور إلا بعد حين ، وذلك فى أثناء عملية تمثيل للدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنحل والآراء التى كان عليها المسلمون من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتركون فى البحث الدينى النظرى ظهرت نزعات وآراء جديدة ، وأثيرت مشكلات لم يسبق بها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغذت بمادة جديدة . هذا ما حدث فى النصف الثانى من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة ، من تفصيل البحث فى حرية الإرادة وبداية البحث فى مسألة الصفات الإلهية وفى مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسيين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تجلت فى الاتجاه العقلى وفى حرية البحث وتنوعه الى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفكر الأجنبى ، خصوصا اليونانى فتحت أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظرى على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لا يخلو منهم عصر والذين لا يمثلون إلا نزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسوا آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسوا الإسلام ثوبها ، سواء فى ميدان العقائد أو فى غيره ، كيداً للإسلام ومحاولة لتشويهه وتفكيك بنائه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تكاد تكون هى المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمى الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصورٍ له ، يتراوح بين قبول

النصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلها بحسب أصول عقلية فلسفية .

ومن هذا كله يتجلى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامى أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لاتمت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الاسلامى فى صورته الأصيلة أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبى تمثيلا سليما ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق فى الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الألفاظ التى استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية فى ناحية الالـهيات ليست هى المدلولات الأجنبية

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية فى صورتها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين الإسلاميين مادة لبناء آرائهم وألفاظا لبعض المفهومات الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التحديد ، وهو ضئيل على كل حال .

وأهم مايجب أن يتجه إليه الباحث فى هذا الباب هو بيان مصادر النزعات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندى المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام .

ونقول : النزعات لأن المفكرين الإسلاميين الذين يستحقون هذا الاسم أياً كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلا ، بل هم كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثلوها على نحو خاص واستعملوها فى إنشاء وجهة نظرهم التى يتميزون بها ، ووضعوها فى صورة جديدة ، وأدخلوها فى نظام جديد ، ووجهوها وجهات جديدة ، وفصلوها وأكلوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ماتكون فى البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وماأدت إليه من مشكلات وحلول لها . ومهما قرب المفكرون الإسلاميون من ظاهر النصوص أو بعدوا ، ومهما كانت الأصول التى حكموها عند بناء مذاهبهم سواء كان العقل عند المعتزلة أو نظريات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لايطعن فى أن شخصيتهم إسلامية ، لأن الإسلام فى جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لايقلل من شأن المعتزلة فى استحقاقهم النصيب الأكبر من الدفاع

عن الإسلام من عصر من أحرج العصور ، تآمرت فيه كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لايقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين فى التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ولها مكانها فى نظام واسع ، بحيث لايصح النظر اليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها فى جملة البناء الفكرى عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعى ذلك لأنه ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد . فلا يوجد فى التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، والفكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل فى نظام فكرى جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى فى هذه الحـال ليست ملكا لأهلها الأولين . بل ملكا لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى

* * *

بيّنا فى غير هذا الموضع [1] أن كبار المعتزلة وأن من أيّدهم من خلفاء بنى العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأنهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولا للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلفاء الذين أيدوهم وقربوهم أكبر من حمى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشرنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغريبة التى لا تتفق أحيانا مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هى من وجه ما أشبه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية للمسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل [2] وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كمادة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفزعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصـلا أجنبيا ما . وقد تنبه

(١) راجع كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٢ — ١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٧٦ — ٧٧ هامش ، ٨٦ — ٨٩ ، ٩٧

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا فى إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى التماس أصل أجنبى لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم يلتمسون أصلا أجنبيا للإسلام نفسه . ولاشك أن فى صنيع الفريقين خطأ وإفراطا ، ذلك أن كثيراً من الآراء الفلسفية التى ذهب إليها المفكرون الإسلاميون لها أصل إسلامى بل قرآنى ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب التفلسف الأجنبى . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدريها المختلفين .

وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر التفلسف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدراً أعطى المعتزلة والكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه الناحية هى مذاهب الحرنانيين الكلدانيين والصابئة وسيكون كلا منا عن ذلك مستندا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول احد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرنانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا [١] . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين فى القرآن[٢] كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ، لها عملها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن ان يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية ورئاستهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم[٣] رؤساء الصابئة ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك ابن مروان ، أى منذ أواسط العصر الاموى حتى عهد ابن النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

(١) راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ ص ٦٠ فما بعدها .
(٢) سورة ٢ (البقرة) آية ٦١ ، سورة ٥ (المائدة) آية ٦٩
(٣) الفهرست ص ٣٢٦

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين[١] . وكانوا فرقا كثيرة . ويذكر الكندى أنه قرأ لهم كتابا فى التوحيد ينسبونه إلى « هرمس » وأنه يعتبر هذا الكتاب « على غاية من التقانة فى التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها[٢] » . ويعرف ابن النديم كتابا لهم ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم ، وهو يقول عن الحنفاء إنهم « هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه» . وأكثر من هذا أن البيرونى[٣] ، وهو المؤرخ الناقد ، يعرف هؤلاء الصابئة الحرانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ، ثم يقول : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الانوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة . ونحن نجد من أحكامهم ، بحسب حكاية البيرونى وحكاية ابن النديم ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين ، كما نجد فى ديانتهم بحسب تفصيل ابن النديم مزيجا غريبا من التوحيد والعبادات التى تشبه عبادات اليهود والمسلمين ومن التنزيه ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها ، ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات .

والمهم هو أن البيرونى على تمحيصه لما يذكر بحسب المنهج التاريخى الصحيح لا يجد حرجا فى أن يذكر قول من زعم أنهم هم الحنفاء والحنفية لا الصابئة بالحقيقة ، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد ، لأنهم كما يحكى ابن النديم قد أجمعوا على أن « للعالم علة لم يزل ، واحداً لايتكثر ولا تلحقه صفة شىء من المعلولات ، كلف أهل التميز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا للدلالة وتثبيتا للحجة ، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه،

(١) نفس المصدر ص ٢١ — ٢٢
(٢) نفس المصدر ص ٣٢٠
(٣) الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦

ووعدوا من أطاع نعيما لا يزول وأوعدوا من عصى عذابا واقتصاصا بقدر استحقاقه ثم ينقطع(١) » .

ويذكر قولهم إن الله «واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب» . وفى مذهبهم إلى جانب التوحيد التنزيهى كثير من العناصر الفلسفية المأخوذة عن أرسطو فى الطبيعة والنفس والإلهيات .

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة ، بل كان بينهم وبين « الحنفاء » مناظرات كبيرة ، ذكر تفاصيلها الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل (٢) . وهو يعرض مذاهب الصبوة فى مقابل مذهب الحنفية . ويمكن تلخيص الخلاف فى أن الصابئة يقولون ببعض الأنبياء المتقدمين دون بعض ، فلا يقولون بالنبوة الإسلامية مثلا ، وأنهم « أصحاب الروحانيات » يقولون بخالق حكيم متعال لا تحيط بجلاله المعرفة الإنسانية وبكائنات روحانية مقدسة مبرأة عن أحكام الجسمية وعن التغير الزمانى والمكانى ، عملها وسعادتها التسبيح والتمجيد لله الذى تستمد منه قوتها ، وهى عندهم بعد ذلك علل متوسطة فى الفعل والإيجاد فى هذا العالم ، وهى التى تحدث الحركة المؤدية إلى انفعال العناصر وتركيباتها وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمانية التى تلحقها النفوس النباتية والحيوانية . وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدَعة لا من شىء ، لا من مادة ولا هيولى ، وكلها جوهر واحد ، على سنخ واحد ، وجواهرها أنوار ، ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسبا واجتهاداً وأن يتقرب بهم إلى الله ويسألهم ما يريده منه . وأما الحنفاء فهم المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة ، مهمتها إفاضة الخير وتعليم بنى آدم وتهذيبهم وتزكية نفوسهم والسمو بها إلى الله.

والمناظرات بين الفريقين — كما يحكيها الشهرستانى طويلة جدا ومملوءة بالعناصر والمفهومات الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن نقطها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبى . ويؤخذ من عرض الشهرستانى أن الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية ، وأن رأسهم هو ابراهيم عليه السلام ، وأنهم

(١) الفهرست ص ٣١٨

(٢) ص ٢٠٢ فما بعدها .

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو الرسالات البشرية والهدى الإلهى بالوساطة النبوية ومنكرو الوحى والكلام الإلهى — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونها إلى شخصيات فلسفية دينية مثل هرمس وغيره . وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على الشهرستانى أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه فى العلم بمقالات المتقدمين وتاريخها ، كتب فى عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما فى كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات تشبه ماعند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلا وما عند الكندى فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوى والسفلى ، لابد أن يكون له أصل ، لعله كان فى البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكندى وهذب بما يتفق مع مقتضيات الفكر فى عصرهم . وبعد هذا فإذا صح أن الكندى الذى يعجب بكتابهم فى التوحيد هو الكندى الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث الصابئة الدينى والفلسفى ، الذى ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قرونا طويلة وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهرستانى ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بيانا لمادة كانت موجودة تحت نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيرا من الصابئة دخلوا فى الإسلام بمعارفهم وعقولهم ، مما لا بد أن أثره قد ظهر فى الوقت المناسب ، وأخيراً لأن علماء الحرانيين مثل ثابت بن قرة الحرانى المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتركوا فى الحياة العلمية الإسلامية منذ أيام المعتضد وصارت لهم رئاسة . وهذا لن يضر الحق فى شىء ، لأن الحق بيّن ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنصاف فى تأريخهم لآرائهم وآراء مخالفيهم ، فقرروا الحق فيما بينهم وردوا الباطل إلى أصوله الأجنبية . وقرروا الحق والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة.

ولعل نحلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة وبعض مظاهر الوثنية الأصلية التى حاربها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الاسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد يمترى فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تخيلها العلماء المسلمون . ولعل هذا هو السبب فى أن يقترن اسم الصابئين فى القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهنا نترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة فى تهيئة مادة ، يجوز أنه قد أخذ منها الكندى ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهم فى تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعات فكرية . وسيجد القارىء فى تفصيل الكلام عن آراء الكندى ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئـــة فى بعض النزعات خصوصا فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى فى الأدنى .

أما ماتعلمه الكندى من الفلسفة اليونانية خصوصا من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما سنخصصه لذلك فيما يلى .

الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندى فى رسالة الحدود [١] معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعنى فلاسفة اليونان :

١ — التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .

٢ — التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

(ا) تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

(ب) العناية بالموت ، بمعنى إماتة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلمية والخلقية .

٣ — التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبتها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

(١) ص ١٧٢ — ١٧٣ مما يلى .

٤ — التعريف الذى يُبْرِز العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها « معرفة الإنسان نفسه [١] » .

٥ — التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة ، وهو أنها « علم الأشياء الأبدية الكلية إنّيّاتها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان » والكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقدماء ، ولكن من الواضح أنه أفلاطونى الصبغة [٢] .

ويذكر الكندى فى أول كتابه فى الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلا عن أول كتاب الجدل ، يقول الكندى : « قال الحكيم ارسطاليس عندما ابتدأ كتاب الجدل إن علم كل شىء يُنْتَظَر فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شىء » [٣] .

على أن التعريف الجارى الذى يذكره الكندى فى مواضع مختلفة من رسائله التى بين أيدينا ، دون إشارة إلى القدماء ، والذى يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

(١) يفسر الكندى هذا التعريف تفسيرا فلسفيا خالصا بعيدا عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : إن من عرف نفسه عرف الجسم المادى وأحكامه والأعراض وأنواعها والجوهر اللاجسمى ، أعنى النفس . وإذن فمعرفته لنفسه هى ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ ويضيف الكندى إلى هذا قوله : « ولهذه العلّة سمى الحكماء الإنسانَ العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذكور فى آخر رسالة الكندى « فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالما صغيرا تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبِّر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم الأكبر على أن له مدبِّراً حكيما لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بجملة هذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذى نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد فى أول كتاب الجدل لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معناها فى أثناء الكتاب وقد أعددنا الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وسننشرها قريبا إن شاء الله . ويكفى فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للكندى كتاب اسمه كتاب فى الجواهر الخمسة (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٤) ، ولعله هو الكتاب الذى يذكر له باسم رسالة فى الأصوات الخمسة أو رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٠) .

الكندى فى الحدّ الموجز : الفلسفة هى «علم الأشياء بحقائقها »(١) . وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة — كما يقول الكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ؛ إذ أن الجزئيات غير متناهية ، واللامتناهى لا يحيط به العلم (٢) . وللفلسفة ، من حيث هى هكذا ، شرفٌ على جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى (٣) ، التى هى عند الكندى « علم العلة الأولى » أو « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق »(٤) . وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيلٌ إلى العلم التام بالمعلول(٥) . والفيلسوف التامّ الأشرف هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هى من حيث العلم إصابة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمالَ الإنسان وتمامَ نوعه .

وإذا كان أرسطو أحياناً يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

---

(١) أنظر مثلا ص ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع الى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على عمومه فى معنى لفظ العلم على عمومه ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة و الطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلا تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هى عند أرسطو أرقى الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التى يعتبرها أرسطو علم الفلاسفة الحقيقيين فهى العلم الذى يبحث فى الوجود من حيث هو ، لا فى قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعنى أنها علم الوجود وعلم العلل والمبادىء لكل شىء ؛ فهى تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقى . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وفى الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسمى أو الجوهر القديم البرىء عن الجسمية والحركة والتغير ، وهى من هذا الوجه تسمى علم الربوبية (تيولوجيكى) — ومن هذا شىء فى تعريف الكندى التالى للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ٩٨٢ ا سطر ٧ — ١٠ ، ١٠٠٥ ا سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصا كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ ب سطر ١ — الى ١٠٢٦ ا سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والسابع من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو فى الفلسفة كتاب أوبرفيج فى تاريخ الفلسفة (بالألمانية) ج ١ ص ٤ ، ٣٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) ص ٩٨ من الرسائل .

(٥) ص ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وقارن ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦٤ ب سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة(١) — وأحيانا أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظريا أو عمليا أو فعليا أى (فنيا)(٢) ، ويذكر أحيانا ثالثة أن العلوم النظرية هى الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية (٣) ، مما بنى عليه كله آراء فى تقسيم أرسطو للفلسفة إلى : (١) نظرية بفروعها الثلاثة ، وذلك بحسب طبيعية موضوعها من حيث الحركة والسكون ومن حيث ملابسة هذا الموضوع للمادة أو مفارقته لها (٤) و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعليّة (فنّية) بفروعها (٥) ، فإن الكندى(٦) يقسم الفلسفة التى هى « علم كل شىء » إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية) ؛ وذلك ، فى رأيه ، لأن الفلسفة ليست شيئا سوى « تَنظُّم النفس» . ولما كانت النفس عند الكندى « تنقسم إلى قسمين هما : [أولا] الفكر أو العقل و [ثانيا] الحس ، بحيث يكون « العلم هو القسم الفكرى والعمل هو القسم الحسى» ، وكانت الأشياء إما مادية ، كالجواهر الجسمية ، أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هى مادية ، كالروحانيات التى منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه ، كالالـهيات التى منها الربوبية ، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس ، ويقسم العلم النظرى تبعا لذلك ، إلى قسمين كبيرين هما : علم

---

(١) كتاب المواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فما بعده ، ج ٢ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة ، القاهرة ١٩٤٩

(٢) المواضع الجدلية ١٤٥ ا سطر ١٥ وما يليه ، ج ٢ ص ٦٤٥ من الطبعة العربية .

(٣) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الرابع — الفصل الأول ، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع .

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته مادى متحرك من ذاته ، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك ، ملابس المادة فى الحس مفارق لها فى الذهن ، وموضوع الالـهيات قائم بذاته ساكن غير مادى ، ومفارق للمادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها فى هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة ، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة .

(٥) إن تفصيل فروع الفلسفة العلمية والفنية ، خصوصا العملية ، من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبرفيج المتقدم ج ١ ص ٣٧٥ — ٣٧٦ . وعلى أثر هؤلاء الفلاسفة سار فلاسفة الإسلام فى تقسيم الفلسفة العملية — راجع مثلا رسالة ابن سينا فى أقسام العلوم العقلية ، ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ ص ٧١ — ٧٣ .

(٦) ما يلى ذكره للكندى نقلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه فى الجواهر الخمسة .

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة . وهذا نوع من التقسيم يفترق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو وينم عن اهتمام خاص عند الكندى المتدين بدين موحى به ، فى مقابل التدين الفلسفى . وتزداد هذه الروح الخاصة عند الكندى ظهوراً عند ما نجده يقول « إن الله عز شأنه ! قد قدر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو رتبها ووضعها بين الكثيف (١) أو الغليظ الذى ليس فيه شىء لطيف بتة وبين اللطيف الذى ليس فيه شىء كثيف بتة ، وذلك لكى تكون سبلا ومحجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لولا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكثيف(٢) » .

ويذكر ابن نباتة(٣) من كلام الكندى فى الفلسفة : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم ، وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات ، وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها فى الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى ؛ وإما علم ما ليس بذى (٤) هيولى ، (وهو) (٥) إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذوات(٦) الهيولى فهى المحسوسات ، وعلمها هو(٧) العلم الطبيعى ، وأما (ماليس بذى هيولى فهو إما)(٨) أن يتصل بالهيولى ، ولكن (٩) له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا (١٠) يتصل بالهيولى البتة ، وهو علم

(١) الكثيف هو الجسمانى المركب واللطيف هو الروحانى البسيط .
(٢) يعنى من النظر فى الكثيف كنقطة بداية للاستدلال .
(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق ص ١٢٥ — قارن كتاب الجواهر الخمسة ، فيما يتعلق بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهيولى .
(٤) فى الأصل : لدى .
(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لكى يصلح المعنى .
(٦) فى الأصل : ذت — وقد أصلحناها بحسب ما قبلها .
(٧) فى الأصل : وهو .
(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لإصلاح المعنى .
(٩) فى الأصل : فإن
(١٠) فى الأصل : لا .

الربوبية » (١).

نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعانى الفلسفة يلمّ الكندى بآراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر فى منهج الكندى فى دراسة الفلسفة ، وخصوصا النظر فى شأن الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروح أفلاطون — كما سنرى .

برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

يبين الكندى فى إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب « عدتها وترتيبها » ، ويقول إنه لا غنى للمتعلم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولاء . لكن لا يصح أن يهجم المتعلم على كتب أرسطو هجوما ، بل يجب عليه أولا أن يتعلم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطيع أن يعكف على هذه الدراسة دهره كله ، ولكن يجب عليه ألا يطمع فى أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مردداً لها ، هذا إن كان قد أوتى ملكة الحفظ ؛ فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها فلن يتوفر له . أما وجه الحاجة إلى المران فى الرياضيات فى نظر فيلسوفنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعنى الكم والكيف . . الخ ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثوانى ، أعنى المعقولات ، لا تتيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع فى العلم بالجواهر الأولى ولا فى العلم بالجواهر الثوانى ولا فى شىء من العلوم الإنسانية جملة . وإذا كان الكندى ، إلى جانب هذا الذى يقوله فى رسالته فى ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها فى « أنه لا تنال الفلسفة

(١) هذا النص مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته واضحة : ذلك أن المعلوم إما أن يكون ماديا أو ذهنيا لا يوجد فى الخارج إلا ملابسا للمادة أو مجردا عن المادة فى وجوده وفى تعقلنا له . والعلوم تتنوع بحسب ذلك . وهذا يلخص رأى أرسطو باختصار ولا يخرج عنه .
(٢) ص ٣٥٩ فما بعدها .

إلا بعلم الرياضيات »(١) عرفنا مقدار مسايرته لأفلاطون فى قوله الذى كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا » .

وإذا كان الكندى يعتبر أن الفلسفة هى العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثا عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التى لا مدلول وراءها (٢) ، فكأن الكندى يحس بإحساس جوته إذ يقول فى قصة «فاوست» ناقداً للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعانى تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » .

أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند الكندى ، استنباطى بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

يقول الكندى أن للمعرفة وسيلتين ، لكل وسيلة منهما موضوعها (٣) .

فهناك أولاً الإدراك الحسى . وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التى لها صورة فى المخيلة والتى هى أقرب إلى الانسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسى ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

وهناك ثانيا العقل الذى يدرك الحقائق العميقة التى هى أبعد عن الانسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهى معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة فى المخيلة ، وهى شبيهة بالبديهيات ، كحكمنا باستحالة اتصاف الشىء فى وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا ولا كذا ، وشبيهة بالقضايا التى يمكن إقامة الدليل النظرى عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء . والكندى يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج فى المعرفة ، فلكل موضوع وسيلة خاصة :

فالجزئيات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والمخيلة ، ولا يصح فيما

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ ابن أبى اصيبعة جـ ١ ص ٢٠٩ ؛ القفطى ص ٢٤١ .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل « الفحص التعليمى » ، أعنى المنهج الرياضى الاستنباطى .

والأشياء الرياضية منهجها استنباطى برهانى .

أما موضوع مابعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له بالهيولى بتة ، وكان واضحا أمام العقل وليس له مثال أوصورة فى النفس ، كان منهجه نظريا استنباطيا . والكندى يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين فى موضوعات مابعد الطبيعة هو أنهم لم يقدروا على تعقلها خالصة من شوائب الحس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصبيان والعوام الذين يتعلمون بواسطة الحواس والخيال ومن طريق الخطب والشعر والقصص الخ . ويلخص الكندى فكرته فى هذه العبارة : « ينبغى أن نقصد بكل(١) مطلوب مايجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا(٢) ، ولا فى العلم الإلهى حسًّا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية(٣) ، ولا فى البلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا (٤) — فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان (٥) مقصوداتنا » (٦) .

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضى الاستنباطى .

الحقيقة :

يقول الكندى إن الفلسفة هى « علم الأشياء بحقائقها » لأن كل شىء له حقيقة ، وإن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه .

(١) هكذا النص فى الأصل ، ويمكن القراءة على نحو آخر .

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذى يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقلى الدقيق .

(٣) يعنى الأقيسة .

(٤) يقصد بأوائل البرهان البديهيات ، فانها لا برهان عليها راجع ص ١١١ — ١١٢ من الرسائل .

(٥) يعنى إدراك مطالبنا العلمية ومعرفتها .

(٦) هذا النص فى ص ١١٢ من الرسائل .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام وللروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون فى تعرف ثمرات الفكر الأجنبى فى كل علم ، وفى ضمه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكرى . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة فى الحض على العلم وفى امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي عليه الصلاة والسلام مثل . « نِعْمَ الهدية ونِعْمَتْ العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمعها الرجل المؤمن ، ثم ينطوى عليها ، حتى يهديها لأخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالى من أى وعاء خرجت» ، « من زهد فى الدنيا أسكن الله الحكمة فى قلبه وأنطق بها لسانه » ، ومثل وصية النبي لحذيفة : «خالط الحكماء وسائل العلماء وجالس الكبراء»(١) ، ومثل الكلمة التى ينسبونها إلى على رضى الله عنه : « لاتعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله» . وقد اعتبر المسلمون، تمشيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتها ومعاطبها(٢) . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التى يقتنونها بسمة الحق .

فلا عجب أن نجد الكندى ، فيلسوف العرب والمسلم الغيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلا (٣) : « وينبغى لنا ألا نستحى من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ؛ فإنه لاشىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كلٌّ يشرفه الحق » . ويعبر الكندى عن شكره لكل من جاء بشىء من الحق مهما كان يسيرا ؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية فى عصور متطاولة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنسانى ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يجىء بعده .

(١) راجع ص ٥ — ٦ من كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى — صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزورى ما يؤخذ منه أن النبي عليه السلام كان يعرف أخبار أرسطو وكان يقدره حق قدره . وهذا يحتاج الى تحقيق .

(٢) راجع نهايات رسائل الكندى مثلا .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

وكأن الكندى ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، مهما طالت ومهما توفر على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى إلطاف النظر ، لاتكفى لمعرفة الحقيقة الكاملة — كأن الكندى يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نذمَّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [لا] سيما إذ هو بيّن عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحدٌ من الناس بجهد طلبه ولا أحاط [ب] ه جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا واما نال منه شيئا يسيراً ، بالإضافة الى مايستأهل الحق . فإذا جُمع يسيرُ ، ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شىء له قدر جليل

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا الى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطُف نظره وآثر الدأب ، ما اجتمع من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .... » (١)

وإذن فعند الكندى أن بين طالبى الحقيقة نسبا ، مرجعه الى وحدة الاهتمام والى الميراث النافع الذى يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه ، مؤهلا له السير فى طريق الحقيقة مسافة أبعد ومستوجبا منه للسلف عظيم الشكر (٢) . لذلك يشعر

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، ومابعد الطبيعة لأرسطو ، الكتاب الثانى ص ٩٩٣ ب س ١٠ — ٢٠

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بنصيبه من المساهمة فى بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضا يقصد فيه أقوم الطرق وأسهلها سلوكا على طالبي الفلسفة وبأن يكمل على قدر طاقته مالم يكملوه ، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفى الى الأمام . (١)

الدين والفلسفة

الكندى عربى مسلم ، ينتمى إلى دين موحى به ؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحى . وكان بين المفكرين المسلمين فى عصر الكندى من ضرب عن الجدل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه ، تجنبا لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظنى نسبى . وقد أراد هذا الفريق أن يكتفى بالحقيقة التى تضمنها الوحى ، شاعراً بها بقلبه ، متأملا لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم ، وموجها حياته فى ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير ، تحقيقا لفكرة المؤمن الخير كما تصوروها . وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف من كبار الفقهاء فى ذلك العهد ، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين. وكان ثم فريق الباحثين فى الدين بالنظر العقلى وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين فى صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفى وأن يستعينوا بالآراء الفلسفية فى بناء مذاهبهم ، إلا أنهم أسرفوا فى نزعتهم العقلية حتى اصطدموا أحيانا بالأسس التى يقوم عليها الوحى نفسه (٢)، وهؤلاء هم المعتزلة . ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات . ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادى عند بعض المفكرين ، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضييق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية مصلحية وتشريعية تعبدية ، مع ترك الجزء الجوهرى فى العقيدة وفى فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل. وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة . ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين فى ذلك ، فإن هذه الفكرة هى أساس الاتجاه الإلحادى فى ذلك العصر ، وهى تدخل ضمنا وإلى حد ما فى مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر .

(٢) إن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخلقية لا يجعل للنبوة معنى . قارن كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٢ — ١٣

العقليين . وأخيراً كان هناك فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر ، عقلهم قانونى متجه إلى المسائل الشرعية وغير ميّال إلى تدقيقات المتكلمين فى أبحاثهم ولا إلى البحث النظرى فى مسائل العقيدة . ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم فى ذلك أغراض دنيوية من منصب أو جاه أو منفعة ما ، وهذا مما يزيد فى عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفى معارضتهم للنظر الفلسفى وأصحابه ، مع أن الفلسفة فى ذلك العهد كانت ألزم شىء لتأييد الدين ودرء الخطر الذى كان يتهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتى من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديصانية وغيرهم أن يفسدوه من الداخل .

وكان لابد للكندى ، من حيث هو فيلسوف مسلم ، يدخل الإسلام فى اعتباره ، من وجه ما ، ميراثا روحياً عزيزاً يعتقد أنه يطابق العقل — كان لابد أن يتخذ فى مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفا واضحا وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بواجبه كمسلم ومتفلسف، فى علم وفهم وحزم: هو لا يرفض الفلسفة جملة ، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان . ثم إن الفلسفة هى بحسب تعريف الكندى « علم الأشياء بحقائقها » . ويدخل فى ذلك ، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدى الإنسان إلى الخير ويتنكب به عن الشر ؛ وهذا فى نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١).

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد فى القرآن ، فالكندى يصرح بأن كل ما أداه النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم « بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل » (٢) . ولكن الكندى يشترط لفهم معانى القرآن أن يكون المفكر من « ذوى الدين والألباب » ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحى ، عارفا بخصائص التعبير اللغوى وأنواع دلالته عند العرب . ونجد مثالا لتطبيق هذا المنهج فى رسالة الكندى التى ألفها استجابة لسؤال تلميذه الأمير أحمد بن المعتصم الذى طلب من فيلسوفنا

(١) ص ٩٧ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) ص ٢٤٤ — ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان »(١) . وهى الرسالة التى سماها « رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكندى هنا يبين معنى السجود والطاعة فى اللغة حقيقة ومجازاً ، وينتهى إلى أن سجود النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقى بحسب الاصطلاح الشرعى — معناه هو أنها . بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التى تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهى إلى أمره وتؤدى وظيفتها المعينة لها فى نظام العالم — وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذى يعتقده الكندى من الاتفاق بين الفلسفة والدين هو الذى يشجعه على الجراءة فى مهاجمته لأعداء الفلسفة .

فنجده يفضح سوء مقصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ، وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتّسمون بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بِسدَف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤّس والتجارة بالدين ؛ لأن من تجر بشىء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً »(٢).

ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم فى دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعوه إلى التنازل عن الوحى أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصا بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل .

قد تضمنته رسالته المسماة : « رسالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكرى النبوات أياً كانوا وأيّاً كان رأيهم فى ضرورتها أو اختصاصها . والكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحى من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التى لم تصل إلينا والتى اسمها « رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكلٌّ قد خالف صاحبه(١) » .

ومن جهة أخرى ينبّه فيلسوفنا على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة فى رسالته التى عنوانها « رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع فى هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو فى شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سببا فى أن شعوره الدينى أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبّه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكد للنبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه يختلف عن التفسيرات التعسفية الوهمية التى نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك(٢) .

يقول الكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمرة لتكلّف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقا للنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء — وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية — فهى غير محتاجة إلى شىء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر الكندى خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس

(١) راجع ما يقوله دى بور مما يجوز أن يكون تفصيلا لفكرة الكندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعا لذلك — تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رأى الفارابى مثلا فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصا الموضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإنا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السبيل إلى العقل النير الصافى ، لأنها تفيض عن معين العلم الالهى الأزلى الكامل الذى لا نهاية له . ويضرب الكندى لذلك مثلا من الوحى الذى نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء فى القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يُحيى العظام ، وهى رميم ! ؟ » .

وهنا يفسر الكندى الآيات التى أوحاها الله جوابا على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون(١) » تفسيراً فلسفيا ، هو مثال للتفسير الفلسفى فى ذلك العصر ؛ وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التى تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التى تلزم عنها من جهة أخرى ، وهى :

١ — وجود الشىء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيا أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شىء هو أسهل وشىء هو أصعب — هذا الدليل موجود فى الآيات فى كلمات قليلة : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشىء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، ممكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة فى الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضا على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشىء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود فى آية : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعرى فى إثبات إمكان البعث(٢) .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعرى فى « استحسان الخوض فى الكلام » طبعة حيدر آباد ص ٥ — ٦ . والأشعرى يستفيد فى هذا الباب بروح تفكير الكندى على نحو ظاهر .

٣ — خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ! ؟ بلى ! وهو الخلاق العليم » .

٤ — الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافا لفعل البشر الذى لا يتم إلا فى زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، فى رأى الكندى ، إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

ولا يغفل الكندى عن اعتراض شكلى يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهى، وهو قول الله للشىء : « كن » ، ذلك أن الشىء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندى إن التعبير فى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » تعبير مجازى ، فيه يوصف الشىء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف فى لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا فى كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها فى الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين فى مخاطبة الليل لامرىء القيس بن حجر الكندى (١) وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة: « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات، ما جمع الله ، جل وتعالى، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحى بعد أن تصير رميا وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشىء يكون من نقيضه ! ؟

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإنا نجد علوم الأنبياء — عنـد تأمل صورتها اللفظية — موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السبيل إلى العقل النير الصافى ، لأنها تفيض عن معين العلم الالهـى الأزلى الكامل الذى لا نهاية له . ويضرب الكندى لذلك مثلا من الوحى الذى نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء فى القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يُحيى العظام ، وهى رميم ! ؟ » .

وهنا يفسر الكندى الآيات التى أوحاها الله جوابا على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » إلى قوله : «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون[1] » تفسيراً فلسفيا ، هو مثال للتفسير الفلسفى فى ذلك العصر ؛ وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التى تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التى تلزم عنها من جهة أخرى ، وهى :

١ — وجود الشىء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شىء هو أسهل وشىء هو أصعب — هذا الدليل موجود فى الآيات فى كلمات قليلة : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشىء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، ممكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة فى الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضا على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشىء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود فى آية : «الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعرى فى اثبات إمكان البعث[2] .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعرى فى « استحسان الخوض فى الكلام » طبعة حيدر آباد ص ٥ — ٦ . والأشعرى يستفيد فى هذا الباب بروح تفكير الكندى على نحو ظاهر .

٣ — خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ! ؟ بلى ! وهو الخلاق العليم » .

٤ — الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافا لفعل البشر الذى لا يتم إلا فى زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، فى رأى الكندى ، إجابة عما فى قلوب الكفار من التكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلـهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلـهى وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

ولا يغفل الكندى عن اعتراض شكلى يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلـهى، وهو قول الله للشىء : « كن » ، ذلك أن الشىء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندى إن التعبير فى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » تعبير مجازى ، فيه يوصف الشىء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف فى لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا فى كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها فى الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين فى مخاطبة الليل لامرىء القيس بن حجر الكندى[1] وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة: «فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات، ما جمع الله ، جل وتعالى، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحى بعد أن تصير رميما وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشىء يكون من نقيضه ! ؟

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

كانت عن ذلك الألسن المنطقية المتحيلة[1] وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية ! »[2]

وهكذا نجد عند الكندى نموذجا من تفسير القرآن تفسيراً عليا فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التى حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام [3] ، وأبى الهذيل والجاحظ من المفكرين المتفلسفين ، لكى نعرف كيف فهمت آيات القرآن فى ذلك العصر فى ضوء التفكير النظرى ، وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء وبواعث فكرية ومثاراً لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد فى الميدان الفلسفى ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا اليها فى أدلتهم[4] ، وكيف كان القرآن بوجه عام عاملا موجها للفكر الفلسفى .

وبجمل القول أن الكندى مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان ، خصوصاً أرسطو ، يقف فى أرض الدين بقدم ثابتة ؛ فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة، ويفهم الوحى الإسلامى فهما فلسفياً . ولا تفتأ تظهر فى رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق. وهو كما سنرى يخالف أرسطو فى قدم العالم ويؤكد العناية الالهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى وتنتهى إلى مذهب دينى فلسفى معا . وهذا ماقد يجوز أن البيهقى أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب «قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » [5] .

بناء العالم [6]

يأخذ الكندى فى تصوره لبناء العالم المادى بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها المحيلة بمعنى المنكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فما بعدها وص ١٤٧

(٤) نجد هذا فى مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للخياط وفى كتاب الإبانة ورسالة استحسان الخوض فى الكلام للأشعرى وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل فى كتب الفلسفة مثل كتب الفارابى وابن سينا .

(٥) تتمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة الكندى فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٤ فما بعدها ورسالته فى طبيعة الفلك ، وستظهر فى الجزء الثانى من هذه الرسائل .

الوجوه ، ويخالفه من وجوه أخرى : فى وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل ، وهى كرة ثابتة فى مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ، على سطح الأرض وفى الطبقات الأولى من الجو ، وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً كرة من النار[1] . وهذه هى العناصر الأربعة التى يأخذ كل منها مكانه الطبيعى بحسب خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليبس أو الرطوبة — وبحسب فعلها الناشىء عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء ، بحيث تترتب هذه العناصر ، كلٌ فى مكانه الذى يطلبه ، حتى ينتهى اليه بحركة طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هى أسبق العناصر إلى المركز ويليها الماء ، ويكون أسبقها فى اتجاه نهاية العالم النار ويتلوها من الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض فى الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما فى الكيفية المنفعلة ، وهى اليبس المسبب للسرعة فى الخفيف والثقيل، يجعل كلا منهما فى طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانا متضادين فى القوة المسببة للخفة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة فى القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذا مكانا وسطا ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل فى حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التى تسبب ما يقع فيها من تغير فهى عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام العليا وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذى وضعته الإرادة الإلهية الحكيمة [2] .

وبعد أكر العناصر تتراص الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذى فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ؛ وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شىء ، لاخلاء ولاملاء ، أى لامكان خال ولامكان مملوء بجسم [3] . وإذا كانت العناصر

(١) يثبت الكندى كرية هذه العناصر فى رسالة خاصة يجدها القارىء فى الجزء الثانى ، وعنوانها : رسالة فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت الكندى هذا فى كتابه فى الفلسفة الأولى ص ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل

التى فى داخل الفلك لا تتحرك إلا حركة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حركة الفلك دائرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم . وبما أن حركة الشىء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة للمركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب فى تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة فى الحركة مختلفة فى الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعا لذلك طبيعته التى تخالف طبائع العناصر الأربعة [١] . فبما أن حركته دائرية فهو ليس له صفات العناصر الأربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة فى بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثا ؛ لأنه « مبتدع ابتداعا » عن عدم ككل شىء سوى الله، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث (ص ١٦٩ ، ٢٥٣ من الرسائل وكلام الكندى فى التركيب فى الجزء الثانى). وهو لا يمكن أن يكون مركبا من العناصر الأربعة ، وإلا لما كانت حركته دائرية من جهة أو لتغالبت أركانه التى يتألف منها وتفاسدت حتى ينحل كما تنحل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفلك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميها الكندى الأشخاص العالية — كائن حى ناطق مميز ، برىء من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة فى العالم الأسفل (أنظر رسالتى العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى) .

والعالم فى جملته قسمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذى فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كيفيات متضادة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كائنة فاسدة فى جملتها بل فى بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحساسة المتحركة فهى كائنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت من حيث النوع باقية للمدة المقدرة

(١) يخصص فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها القارىء فى الجزء الثانى .

لها . والثانى يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذا كيفيات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشىء ومركزه (حركة النقلة) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) أو تتغير فيها الحدود التى تنتهى إليها نهاياته ، قربا من المركز أو بعدا عنه (حركة الربو والاضمحلال) أو حركة تغير للكيفيات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) أو حركة تبدل لجوهر الشىء نفسه (حركة الكون والفساد = الوجود والعدم)[١] . والكرة الأرضية التى عليها الحرث والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التى لا قدر لها [٢] .

إلى هنا لا نكاد نجد شيئا جديدا عند الكندى ، لو قارنا آراءه بآراء أرسطو . ولكن الكندى يقول بحدوث العالم وبأنه قد أبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها والعناصر قد أبدعت لا فى أماكنها الطبيعية التى تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ، من المكان الذى أبدع فيه ، حيزه الذى يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالى أزلى ناشىء عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب يرى أن العالم مخلوق بفعل إرادى حكيم من جانب المبدع ، وهو بما فيه من حكمة ونظام يحقق الإرادة الإلهية التى جعلت الأشياء بعضها عللا لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشيائه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهى إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الآمر — كما يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معانى الطاعة بل السجود لله . وبالرغم من أن الكندى يعرف معنى العشق وفعله فى الأشياء [٣] ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو فى عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هى علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس فى الطبيعة شىء عبث ، كما يقول الكندى[٤] فإن لكل شىء فى العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذى وضعته الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة فى ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندى يمزج معنى التغير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدوث العالم :

لايتعرض الكندى لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولاهو يجارى أفلاطون فى خيالاته التى بين بها كيفية الخلق فى قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو فى المادة العاشقة للصورة ولله ، مما هو أدخل فى باب التصوير الفنى منه فى باب النظر الفلسفى ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطونى الجديد ، والتى أريد بها تقريب الشقة التى لانهاية لها والتى تفصل بين الإلـه الواحد المتعالى البرىء عن المادة و بين عالم المادة الجسمانى المتكثر المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متحددة فى روحانيتها ، فجاءت فى الحقيقة فشلا فلسفيا ودينيا ، مادته الخيال ، ولكن تشبث بها فلاسفة الإسلام بعد الكندى كما تشبث بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة فى الفلسفة الإسلامية على يد الفارابى ؛ بل يضرب الكندى عن هذا و أمثاله صفحا ويكتفى بأن يقرر فى وضوحٍ وصرامة ماثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لاشىء «ضربة واحدة» ، فى غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعاله أولى، هى الله (١).

ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلـهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفى غير زمان أيضا (٢)

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهى فى كل ماهو موجود بالفعل أوقد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة فى عصر الكندى . ولكن الكندى يقيمة على أساس فلسفى واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهى وضرورة إثباته أن الكندى يتناولها فى أربع من من رسائله . (٣)

(١) يقول صاعد (ص ٨٢) إن الكندى « كتاب التوحيد » المشهور باسم « فم الذهب » (؟) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان وإن الكندى نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية . ويظهر أن صاعدا يتحامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة الكندى كما سنرى أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذى يذكره صاعد .

(٢) راجع مثلا ص ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .

(٣) ص ١١٤ — ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٨ ، ٢٠٢ — ٢٠٩ من الرسائل .

ولا يمكن أن تتبين قيمة رأى فيلسوف العرب فى حدوث العالم إلا إذا عرفنا أولا ، رأى أرسطو فى قدم العالم ، وخصوصا أدلته التى أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقاءها .

يقول أرسطو بتناهى هذا العالم من حيث الامتداد الجسمى فى المكان ، وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكى يكون جسما — لا بد أن يكون محدودا بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له ، لأن اللامتناهى لا يوجد أبدا بالفعل (١) .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند فى ذلك إلى قضايا يقررها ، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم يستنتج منها — دون أن تؤيده فى استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائها وقدم المتحرك (العالم) وبقائه (٢) ؛ أو هو يستند إلى قضايا يضعها — دون أن يبرهن عليها برهنة كافية — ثم يجعلها أساسا لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى (٣) ، أو هو يستند أخيرا إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخيل قبل كل زمان زمانا ، مما ينشأ عنه كله — فى زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد فى زمان لا نهاية له .

ويسوق أرسطو لإثبات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية (٤) :

(١) يجد القارىء أدلة أرسطو على وجوب تناهى الجسم فى كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (ص ٢٠٤ ا س ٨ — ٢٠٦ ا س ٨) وفى كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر (ص ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلا . ونلاحظ أنها أدلة ليست فى قوة دليل الكندى المستند الى الرياضيات — كما سنراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن، القسم السادس ، ص ٢٥٩ ب س ٢٥ — ٢٨ ، س ٣٢ — ٣٣ ، ص ٢٦٠ ا س ٣ — ٢٠

(٣) راجع مثلا كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول ص ١٩٢ ا س ١٣ — ٣٤

(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، ص ٢٥١ ا — ب . والنصوص المذكورة فيما يلى منقولة عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة النقود بمكتبة الجامعة .

أولا : الحركة هى «كمال المتحرك من حيث هو متحرك» (ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ῇ κινητον)، يعنى كون المتحرك بالقوة متحركا بالفعل؛ فلا بد للحركة من أن يوجد المتحرك أولاً، كما أنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق، ثم يقول: إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة، «فلو كان كل واحد من المتحركات حادثا لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغير أو الحركة التى نحن بصددها، بواسطته يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحرّك». ومعنى هذا — فى رأى أرسطو — أن الحدوث تغير. وبما أن التغير ينشأ عن حركة متقدمة عليه، فلا بد أن يكون قبل الحركة التى حدثت بها الأشياء حركة أخرى؛ فافتراض حدوث الحركة تناقض، فلا بد أن تكون الحركة قديمة. ثم يقول فيلسوف اليونان: «أمّا لو كانت الأشياء موجودة دائما بدون حركة، لبدا التناقض من نفسه للمتأملين، فإذا ساروا قليلا أصبح التناقض أشد حتمية. فإذا كان بين الكائنات ما هى محركات وما هى متحركات، وكان، فى وقت ما، يصبح أحدها محركا أول والآخر متحركا أول، وفى وقت آخر لا يكون شىء من هذا كله (متحركا) بل يسكن، فلا بد أن شيئاً سابقا تحرك، لأن السكون له علة ما، إذ السكون عدم وجود الحركة، وإذن فقد كان قبل الحركة الأولى تغير متقدم عليها». ومعنى هذا، بحسب تفكير أرسطو، أن سكون الأشياء التى افترض أنها قديمة ساكنة لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحدثه، فالحركة سابقة على السكون، فهى قديمة. ولكن هذه النتيجة التى ينتهى اليها أرسطو ليست لازمة لزوما ضروريا، حتى بحسب الفرض الذى يفترضه هو. هذا إلى أن افتراض وجود الحركة القديمة يؤدى إلى عين الإشكال.

ثانيا : يكون المحرك محركا والمتحرك متحركا، إذا توفر شرط تقاربهما، وهذا التقارب حركة، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها حركة — فالحركة قديمة.

ثالثا : لا يمكن أن يكون تقدم وتأخر إلا إذا كان هناك زمان، ولا يكون الزمان إلا إذا كانت هناك حركة فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة، فما دام الزمان قديما، فيجب أن تكون الحركة قديمة. بعد هذا يقول أرسطو رداً على أفلاطون الذى يقول بحدوث الزمان مع السماء: «إذا كان لا يمكن أن يوجد الزمان ولا أن يدركَ إلا بالآن، وكان «الآن» شيئا متوسطا يصل البداية والنهاية

معا، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضى، فلا بد أن يكون ثمّ زمانٌ دائما، لأن نهاية آخر زمان نكون بصدده تصير مستقبلا فى «آن»، لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا «الآن». وعلى هذا فبما أن «الآن» بداية ونهاية، فلا بد بالضرورة أن يكون فى ناحيتيه زمان دائما. وإذا كان هذا هو شأن الزمان، فمن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضا كذلك، لأن الزمان حال من أحوال الحركة[1]».

أما فيما يتعلق بإثبات عدم فناء الحركة فى المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر: فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى، أى أدى إلى القول بحركة سابقة، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتى بعدها، أى حركة؛ ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال فى ذاتها قابلة للحركة والتحريك؛ ومعنى هذا — فى رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد. هذا إلى أن الشىء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التى ستفنى — لا بد له من معدم، وهذا لا بد له بدوره من معدم وهكذا إلى غير نهاية؛ وهذا كله يتضمن الحركة، فافتراض فناء الحركة يقتضى الحركة دائما، ففناؤها مستحيل، فلا بد أن تكون الحركة أبدية».

إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق، كل هذا ظاهر تماما فى كلام أرسطو، كما أن المسيطر عليه نوعٌ من التحليل يضرب فى عالم الوهم، وليس بين المبادىء التى يبنى عليها فيلسوف اليونان المبرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى، أما أدلته التى يسوقها بعد ذلك فليس بينها دليل واحد يثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذى لا بد من توفره فى البرهان لكى يكون قطعيا ملزما. ويكفى أن نلاحظ باختصار مثلا أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرك على الحركة، ولكنه لا يسير مع هذه الفكرة ولا يلتمس نوع العلة الفعالة التى تصلح حقيقة لإيجاد الحركة. ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلا — حدوث الأشياء،

[1] تجد دراسة الزمان أيضا فى كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الرابع ٧ من القسم الرابع الى الرابع عشر.

بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الكون المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث[١] ، ولكنه لا يتمسك بمعنى الحدوث كنقطة بداية . ويستنتج ، بدلا من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدم عليه تغير أو أن يكون الحدوث حركة فى المعدوم أو أن يكون المعدوم شيئا موجودا متعيّنا ، مع أن التغير لا يمكن — بحسب رأى أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلا من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التى يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغير أو فكرة الحركة فى المعدوم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحتم أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة ولا تغير للتغير[٢] — ولا يجوز دخول ذلك فى الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهى إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركة فى المعدوم . وكذلك يفترض أرسطو قدم الأشياء وقدم سكونها ، فلا يتمسك بهذا الفرض تمسكا جدياً ، بل يفترض ضمنا أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة فى هذه الحالة مسبوقة بسكون . . . . وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكى تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادى بالمماسة أو نحو ذلك فى حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصيلة المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه ، فلا يقرب ولا يماس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو يجهل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر .

ويرى أرسطو أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للمحرك . وهذه الفكرة — إذا

(١) أنظر مثلا ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب س ٢١ فما بعده ، وقارن كتاب الطبيعة — الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤ .

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى ص ١٠٦٨ ا س ٨ فما بعده ، وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلى — لا تتضمن فى الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلا عن علاقة إيجاد ابتدائى أو إحداث أصيل ، مما يتحتم أن يفترضه الناظر ، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التى نشأت عنها صعوبات كبيرة فى مذهبه . وليس الإحداث أو الإيجاد مجرد تأثير لعلة طبيعية فى معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو مماسة أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعى أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل ، من حيث ما هى عليه فى ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا يتحتم فى هذه الحالة أن يوجد الشيء من مادة سابقة متعينة أو غير متعينة ، ولا أن يؤول الشيء إلى هذه المادة ، كما لا يتحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الايجاد فى ذاته تحريكا من جانب المحرك المطلق لشيء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الإيجاد ، أخيراً ، قبولا لحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشيء الحادث موضوع ما إلا تضليلا من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أو ضدها من اللوازم التى لا تنفك عنها الموجودات المادية ، إذا وجدت بالفعل . والقول بحدوث الشيء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذى يمكن أن يوجد الشيء عليه ، ليس متناقضا أمام العقل الصرف ، لأنه لا يتضمن حكمين متضادين بالنسبة لشيء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإنه فى نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضا — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن فى الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل[١] . ونقول : فى الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

(١) قد يتوهم بعض من يتحير فى مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لعنى ء إيجابى وجوده من العدم المطلق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فليس وجوده وجودا من لا شيء ولا وجوداً هو علة ذاته ولا وجوداً عن صدفة . والقول بحدوث العالم معناه فى الحقيقة القول بوجود علة فعاله وفعلها ، علة فعالة بذاتها وقدرتها من الأزل إلى الأبد ، وفعلها هو حقيقة هذه الأشياء التى نراها بحسب وسائلنا فى المعرفة متعددة المظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا واجبة الوجود ، فهى حادثة التشخص والصورة والأحوال — لا شك ، وإن كان فاعلها قديما . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبية الإدراك الحسى ووسائله وواجه الوجود الحق فى ماهيته العميقة =

يتمثل معنى الوجود المتحقق باعتباره موضوعاً للفكر أن قبله أو خارجاً عنه عدماً يقابله موضوعياً ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلا فى الذات المتعقلة بين إدراك وجود موضوعى ، مع التنبه إلى ذلك ، وبين حالة عدم هذا الإدراك من قبل ، مما يخيل إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدما ؛ وما ذلك فى الحقيقة سوى شعورنا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصور أرسطو أن الهيولى والزمان أزليان أبديان فذلك ناشئ عن الوهم ، لأن الوهم يعجز — لصلته القريبة بالحس — عن أن يتصور جسما إلا آتيا من ، أو صائراً إلى جسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زمانا إلا وقبله زمان وبعده زمان . والزمان بحسب تصور أرسطو له مرتبط بالتغير والحركة ، وهو شأن من شئون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور يدرك التغير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يندهش من أن يبنى أرسطو مذهبه على مثل هذه الفكرة السطحية فى تصور الزمان . إن الزمان هو فى الحقيقة مدة الوجود الإيجابى الثابت مقدرة تقديرا كليا فى شعور واع ، يدرك امتداد وجود ذاته ، حتى مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

الحق أن أكبر ما أوقع أرسطو فى مذهبه المعروف فى قدم العالم هو أنه افترض أن المحرك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة معشوقة ، فليس بينه وبين العالم علاقة حقيقية ، بل هو — إذا أنعمنا النظر — فاعل أو محرك بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية . هذا إلى أن نظرة أرسطو للإله

= وفى ماهية فعله ، وقدر خصوصا على استشفاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع . وهذه أول مراتب النظر العقلى الصحيح ، لأن من المعلوم فى أول الفلسفة والعلم أن حقائق الأشياء بما فيها الإنسان المفكر نفسه ليست هى الأشخاص والصفات والأحوال البادية لنا على النحو الذى ندركه بالحواس أو نتصوره عن طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من حيث شخصه الخاضع للتغير وتصبح المشكلة هى مشكلة قدم فعل الفاعل المطلق أو عدم قدمه ؛ وهذه مسألة أخرى ، ثم مشكلة أخرى قد تخطر للإنسان وهى : هل الأصل الذى نشأت عنه بفعل العلة المطلقة هذه الصورة التى عليها العالم قديم أم حادث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن هذه الصورة التى عليها العالم حادثة . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعة العلاقة بين الفاعل المطلق وفعله فهما أيضا مسألتان أخريان . وفى هذا ما يمهد النظر فى مشكلة قدم العالم من وجهة نظر جديدة .

من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالمبدأ العاقل القادر المريد الذى يفعل ، عن حكمة وقدرة وإرادة ، فعلا يعين صور الأشياء وأحوالها وعلاقاتها طبقا للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو بمجرد فرض أو زعم لا برهان عليه ؛ هو أشبه بتصور الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرة الفاعل المطلق بكل الصفات اللازمة للفعل ، وهذا ما يمكن أن تقام عليه الأدلة النظرية والكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البادية فى الكون جملة وتفصيلا وإلى التناسب فى تركيب الأشياء ، بحيث تؤدى وظائفها تحقيقا لأغراض لا تتحقق إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدى منطقيا إلى القول بحدوث صور الأشياء كلها حدوثا مبتدأ ، دون وجود شىء آخر سوى العلة ودون انفعال أو تغير فى ذات الفاعل من حركة أو قرب أو مماسة ؛ لأن هذه كلها من لواحق العلل المادية الطبيعية أو العلل الملابسة للمادة ، كما هو واضح .

وشرط الوجود الحادث أن يكون فى ذاته ممكنا من حيث الصورة التى يكون عليها . وهنا تزول الصعوبات المتصلة بأزلية الحركة والزمان والتغير أو بأبديتها جميعاً ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث فى مجال الاعتبار مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعثر فى تشويش الوهم الحائل دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لا شك أن كل مفكر ينظر فى مذهب أرسطو لا بد أن يؤدى به النظر إلى تبين ما يتضمنه هذا المذهب من صعوبات . وقد وقع هذا فعلا فى تاريخ الفلسفة عند مفكرى الإسلام وعند غيرهم . ولا شك أن الكندى تأمل مذهب أرسطو وتنبه إلى ما فى بنائه من نقط الضعف . ولذلك نجده لا يأخذ من مذهب أرسطو كله فى هذا الباب إلا بمبدأين اثنين : أولهما معقول ، وهو أن اللامتناهى لا يمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل ، أى أنه لا يخرج كله إلى الوجود ؛ والثانى هو أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة فى الوجود ، لا يسبق أحدها الآخر ؛ وهذا المبدأ يمكن إقامة الدليل عليه . ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين اللذين يأخذ بهما أرسطو أيضا تطبيقا مستقيما ، بحيث ينتهى إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية ، فهى حادثة ، وهو يسير فى استدلاله على نحو طريف ، مستندا إلى مقدمات رياضية كثيرة يذكرها ، وهذه المقدمات

هى فى الحقيقة قضايا بديهية بيّنة بنفسها أو معقولة بغير متوسط ، (١) ، كما يقول الكندى . ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرين ، فتراه يقيم الدليل المنطقى على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين مايؤدى إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين فى إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .

هذه المقدمات هى : (٣)

١ — الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .

٢ — الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها ، متساوية بالفعل والقوة .

٣ — الأعظام المتناهية لايمكن أن تكون لانهاية لها .

٤ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم يجانسها صارت غير متساوية (أو صار العظمُ المزيد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة)

٥ — إذا نقص من العظم شىء كان الباقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه .

٦ — إذا نقص من العظم شىء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً .

٧ — لايمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهاية لها ، أحدهما أقل من الآخر .

٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين يعد الأكبر منهما أو يعد بعضه

٩ — الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية .

والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هى الأساسية التى يقيم الكندى عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، يشرع الكندى فى إثبات أنه لايمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له .

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما تجده فى رسالته فى إيضاح تناهى جرم العالم ص ١٨٦ فما بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التى تكلم فيها عن تناهى العالم ، وهى تختلف فى العدد وفى الصيغة بعض الاختلافات — أنظر ص ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جمعناها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

والدليل يتلخص فى أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقى : إما متناهياً فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة ؛ وإما أن يكون لامتناهيا ، وفى هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فُصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك — طبقا للمقدمة السادسة — هو الذى كان أولا ، أعنى لامتناهيا . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة ، طبقا للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذن يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى أو يكون الكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والسابعة . وإذن فلابد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيا وأن يكون جرم العالم متناهيا تبعا لذلك (١) .

ويطبق الكندى فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضى نفس المبدأ ونفس الدليل الذى يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل مايلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولا فيه من حركة أو زمان لابد أن يكون متناهيا ، نظراً لتناهى الجرم . (٢) ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له لتحتم خروج اللامتناهى إلى الفعل ، وهذا فى ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول الكندى : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالى ، لأن ذلك لا يأتى إلا بعد أن يكون ما لانهاية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حداً فاصلا ، كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة (٣) ، مع فرق هو أن الماضى من ذلك متناه بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهيا دائما إذا وقع ، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيّده المستمر — أن يعتبر لامتناهيا بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام ، وهو أن ما لانهاية له لايتحقق بالفعل .

(١) أنظر صورة الدليل فى ص ١١٥ — ١١٦ ، ١٩١ — ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلا ص ١١٦ — ١٩٦

(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٢ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُطرد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدي إلى وجوب تناهي كل كية ، سواء أكانت حركة أو زمانا أو غيرهما ، على نحو ما رأينا فى الدليل على تناهي الجسم .

على أن الكندى[1] — كأرسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضا بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أى مدة وجوده ؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هى حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيضًا كان فى هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدّل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة فى صورة الاستحالة أو حركة جوهرية فى صورة الكون والفساد (الوجود والعدم) [2] . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لماله زمان . وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم[3] ، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكنا ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثا أو قديما ، فإن كان حادثا فإن وجوده عن عدم كونٌ ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن لحدوث جرم العالم حركة ، فالحدوث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديما ساكنا يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فمعنى هذا أن الشيء الأزلي يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير[4] . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هى الشرط الأساسى لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندى — هو « المدة التى هو فيها هوية » أو « الحال التى هو فيها إنية[5] » — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصا لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهيا ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث[6] . ونلاحظ هنا أن الكندى

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة فى ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٥٩ مثلا . والكندى لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون (الحدوث المطلق) حركة[1] لأن ذلك يقتضى شيئا تتم فيه الحركة ، نجد الكندى يقرر أن الإبداع (الحدوث المطلق) للجسم يقترن بحركته . هذا إلى أن الكندى يقول ببداية الزمان قولا صريحا ، خلافا لأرسطو[2] .

ثم أن الجرم مركب من هيولى وصورة[3] ، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندى بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصا من طريق إثبات وجوب تناهي الزمان . ولفيلسوف العرب رسالة « فى مائية الزمان والحين والدهر » أو « فى مائية الزمان ومائية الدهر والحين والوقت » ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، واسمها « رسالة فى النسب الزمانية »[4] ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطينا فكرة الكندى المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التى بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائما بذاته ، بل يعتبره مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوما غير المفهوم الذى نجده عند أرسطو . والكندى يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تناهي الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تناهيه فى الماضى — وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حيز الفعل . . . الخ كما تقدم . والحقيقة أن إثبات تناهي الزمان الماضى هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما ورط أرسطو فى ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تناهيه وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، مما أنتج لأرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعا لذلك ، أعنى ضرورة قدم هذا العالم المادى المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظر فى احتمال كون الأشياء حادثة قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ فى تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصالته ، أعنى كونه وجوداً مبتدأ لصورة حادثة ، فإن الكندى يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلا كتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ٢٠ — ٣٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ ا س ١٣ فما بعده .

(٣) ص ١٢٠ — ١٢١ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ من الرسائل .

(٤) الفهرست لابن النديم ص ٢٦٠ ، القفطى ص ٢٤٥ ، ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٣

بحيث تُبتدأ الأشياء المحدثة متحركة، وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذى يريد أن يتصور قبل الحركة حركة . ومما يزيد فى قطع الطريق على الوهم أن الكندى يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم فى غير زمان — وكذلك العدم أيضا — وذلك بفعل علة حقيقية فعالة . وعلى هذا فإن كل الصعوبات التى يثيرها أرسطو[1] حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج فى الحدوث أو حدوث للحدوث أو حركة للحركة أو كون المعدوم موجوداً متعينا أو كون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك ، تسقط تماما . وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندى يوافقه على ذلك ؛ لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشىء ، ما دام موجودا ، فإذا زال وجوده زال زمانه . وهكذا تمكن الكندى بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذى يفترض زمانا قبل حدوث الأشياء . والمبدأ الحاسم الذى يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو متقضِّيا . ويظهر أن الكندى لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهى الفعلى الموجود كله فى وقت واحد وبين اللامتناهى المتقضِّى، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار ، لأنه لا فرق فى الحقيقة بين الأمرين ، لأن كلاً منهما قد وجد بالفعل ، سواء كان متساوقا موجوداً معا أو متلاحقا متقضيا . أما المبدأ الثانى الحاسم الذى يفصل بين الكندى وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها الفعل المطلق ، أعنى الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجادا أصليا ، وهذا ما لا يعرفه أرسطو، كما تقدم .

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندى وأرسطو خلاف فلسفى فى الحقيقة، وإن كان رأى الكندى فى إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر فى الإسلام ، وهو أن الله خلق هذا العالم المادى خلقا إبداعيا غير مسبوق بشىء .

ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون : إما قديما متحركا على الدوام ، وهذا اختيار أرسطو ؛ أو قديما تحرك بعد سكون ، وهذا يرفضه

(١) كل القسم الثانى عشر من الكتاب الحادى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤ ، والقسم الثانى ص ٢٢٥ ب س ١٠ — ٢٢٦ ا س ٢٣

أرسطو والكندى معا ؛ أو قديما ساكنا دائما ، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين ؛ وإما أن يكون حادثا ساكنا دائما ، وهو باطل بداهة ؛ أو حادثا تحرك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الفيلسوفين ، أو حادثا متحركا مع حدوثه ، وهذا هو اختيار الكندى . وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته ، وأدلة فيلسوف العرب أثبت قدما من أدلة فيلسوف اليونان .

وإذا كان جميع متكلمى الإسلام[1] قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية ، فإن منهم — كما تقدم — من أوجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه ، حتى ينتهى إلى السكون الدائم . وكانوا فى ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذى تصوروه ، وهو أن يكون الله وحده لا شىء معه قبل الخلق ولا يشاركه شىء فى القدم ، وأن يكون وحده لا شىء معه بعد زوال هذا العالم ، لكيلا يشاركه شىء فى البقاء السرمدى ، فإن الكندى يقول فى مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدةً مقسومة مقدّرة ، ولكنها غير معينة الكم ؛ فوجود هذا العالم المخلوق متوقف على علته ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علته ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفنى العالم ، فيعود لا شيئا ، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئا . وهذا الرأى أقرب إلى الاتفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث فى نظرته للعالم المادى ، خصوصا علم الطبيعة الذى تكون على يد كبار علماء النسْبية فى القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادى للقول بالخلق والفناء، كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعى .

مهما يكن من شىء فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التى يقوم عليها إثبات وجود الله :

أدلة وجود الله :

إذا كان العالم حادثا ، له أول وبداية فى الزمان ، لأنه متناه من كل وجه ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقا لمبدا العلية العام ، وخصوصا لمبدا العلة الكافية من جهة ، وطبقا لمبدأ التضايف المنطقى من جهة أخرى . يقول الكندى،

(١) راجع ما تقدم عند الكلام عن الكندى والمعتزلة .

بعد إثباته تناهي العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : « فالجرم إذن مُحدَث اضطراراً ، والمحدَث محدث المحدِث ، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف ، فللكل محدِث اضطراراً عن ليس(١) » .

وإلى جانب هذا الدليل الذي يشترك فيه الكندي ، من حيث المبدأ ، مع متكلمي الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم، سواء منه السماوي والأرضي، مركب، وأنه تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة في العالم وليست له من ذاته — كما يثبت فيلسوف العرب ذلك في كتابه في الفلسفة الأولى — فلابد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هي الذات الإلهية . يقول الكندي: « فإذ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعا أثراً من مؤثر، عارضا فيه، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة ، فإذن تهوّي كل كثير هو بالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بتة، فإذن كل متهوٍ إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوّي كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى، بهويته إياها ، فإذن علة التهوي [هي] من الواحد الحق الذي لم يُفِد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل ، مبدَع ، أي تهويه عن علة، فالذي يهوّى مبدَع . وإذ كانت علة التهوي الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أعني المحرك مبدأ الحركة ، أعني المحرك ، هي الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوي — أي الإنفعال — فهو المبدِع جميع المتهويات ، فإذ لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدها هو تهويها؛ فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معا بلا زمان، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدِع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر »(٢) .

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) ص ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلمة عاد الموجودة هكذا في الأصل تحريفاً عن : عدم أو عن : باد

ومن الأسس التي يصح أن نعتبرها عند الكندي أساسا لإمكان البرهنة على وجود الله ما حاول فيلسوفنا أن يثبته في كتابه « في الفلسفة الأولى » ، وهو « أنه ليس ممكنا أن يكون الشيء علة كون ذاته » ، أعني وجود ذاته الحادث(١) .

والكندي ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادي ، لأنه يتناول هذا الموضوع الهام بعد كلامه عن « الأزلي » وصفاته — والمقصود من غير شك هو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تناهي العالم المادي من حيث امتداده المكاني ومن حيث حركته وزمانه . وهذا الجزء من كتاب « في الفلسفة الأولى » يوجد بنصه دون أي فرق تقريبا في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » ، وهي تنتهي بالكلام في وجود الله ووحدانيته وصفاته .

ودليل الكندي على استحالة أن يكون الشيء علة لكون ذاته يتلخص في حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعا ، وهي :

١ — أن يكون الشيء الذي هو علة وجود ذاته معدوما وذاته معدومة . وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولا ، لأنه ليس شيئا على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يُقالان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولا ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هي هو ، فهذا الاحتمال يؤدي الى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشيء معدوما وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوما ، والمعدوم لاشيء ، فليس علة ولا معلولا . هذا الى أنه لو كان معدوما وكان في الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان في نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هي هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفي معنى أن الكون هو الحدوث عن العدم راجع مثلا ص ١١٨

ولا ينبغى أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندى رأى من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولا فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلا . وأما ثانيا فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادى . وإذا كان الاستدلال بسيطا ظاهر البداهة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول إعتبارات ذهنية لاحتمالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسى الذى تتفرع عنه . وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمنا إلى مبدأ العلة الكافية التى لابد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضى العقل به ، ولكن خصوصا وعلى نحو صريح إلى مبدءين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوما على وجهه الأساسى ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعنى عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته فى الاعتبار العقلى ؛ والثانى مبدأ التناقض ، أعنى أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون فى نفس الوقت غير ذاته — وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقة أن الكندى يبرهن بمعالجته هذه المشكلة الدقيقة على أنه ميتافيزيقى كبير وعلى قدرته على النظر العقلى التحليلى العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية فى التمييز بين الوجود الحق الثابت الذى قوامه ذاتى والوجود الظاهرى المتغير الذى قوامه من غيره ، كما سنرى الآن .

فإن من الطبيعى الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التى هى موضوع البحث عند الكندى على الله باعتباره علة العالم ، أعنى أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محلٌ للبحث فى هل هو علة لذاته ، لأن الله عند الكندى ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذى لا علة له ، الأزلى الذى لم يسبق وجودَه عدمُ وجوده ، الثابت الدائم الذى لا يعدم ، الكامل التام الذى ليس كمال أو تمام منتظر ، الذى لا جنس له وليس جسما ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكثر ولا يزول. أما العالم فهو المادى أو الملابس للمادة أو الروحانى ، وهو حادث كله ، يعتريه التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعنى فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة النظر

فى الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذى تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذى يوجب فى نظر العقل أن تكون له علة غير مشابهة له . وهو من جهة أخرى - أعنى فيما يتعلق بالله — نتيجة للنظر العقلى فى معنى العلة الحقيقية التى لا يهدأ العقل ولا يقف فى بحثه حتى ينتهى إليها ، وللتأدى إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة . . . . إلى آخر صفاتها التى يقضى بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلا لتعليل هذا الوجود المتغير الذى نشاهده وتفسير ما يعرض له ، بحيث تكون بالدليل العقلى القطعى وبالاستدلال من هذا العالم علة أخيرة ، هى أساس كل شيء ، وهى الوجود الحق (١) .

وأخيراً فلا يسهل أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندى ولا استدلاله لأنهم — خصوصا أرسطو — يقولون إما بقدم العالم أو بقدم شيء آخر هو أساس له الى جانب علته . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة فى معالجتها .

وعند الكندى إلى جانب هذا دليلٌ على وجود الله ، يستند الى القياس التمثيلى ، على أساس النظر فى الإنسان : كما أن آثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر فيه غير مرئى ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم فى جملته على وجود مدبر له لا يُرى . وهكذا يفهم الكندى فكرة القدماء فى أن « الإنسان عالم أصغر» على وجه من وجوهها(٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة فى معرض الإجابة عن « السؤال عن البارىء عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هـــذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ » يقول الكندى : « هو كالنفس فى البدن . . . . » ثم يمضى فى تفصيل القياس المتقدم . ولن يخطىء باحث خطأً أشنع من تصوره وراء كلام الكندى فكرة حلولية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأى الكندى فى ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود فى رسائل الكندى ، خصوصا كتاب الفلسفة الأولى ورسالة الوحدانية والعلة القريبة ورسالة فى معنى سجود الجرم الأقصى .

(٢) أنظر ص ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم الى كل ما تقدم ، عند فيلسوف العرب ، ذلك الدليل القديم الذى يستحق — كما يقول كنت — أن يذكر مع الاحترام والذى هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها الى العقل الإنسانى بوجه عام — أعنى الدليل المستند الى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العالم . ويردد الكندى فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الالهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شيء وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا للبعض الآخر، هو يقول مثلا :

« ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [ ] الحق، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه، والمزكى عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من تولج ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين . . . . فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعا من المضاف[1] » .

ويقول الكندى فى موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجو راجعة إلى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءاً طبيعيا يمكن معرفته على نحو علمى يستند إلى الكم الرياضى :

« فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيطه هو علة الكون والفساد فى الكائنات

(١) ص ٢١٤ — ٢١٥ . وتجد نصوصا أخرى من الإبداع والإتقان والنظام فى ص ١٧٥، ٢١٥ ، ٢٣٠ — ٢٣١ ، ٢٥٧ — ٢٥٨ ، ٣٠٩ من الرسائل .

الفاسدات الفاعلة القريبة ، أعنى المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة الواحد الحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض ، ولإظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالا إلى الفعل اضطراراً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعيات[1] » .

ويقول فيلسوف العرب فى رسالته فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانه لمعنى ذلك : « فهذه التى ينبغى أن تحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجاة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيوانا واحدا مفصلا ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلح فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كالإنسان واحد[2] » .

وهكذا يريد منا الكندى إلى جانب النظرة الفلسفية العلمية أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملا ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كائنا واحداً منسجم التركيب ، يسرى فيه فى جملته وتفصيله تيار الحياة ، وفى هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل

(٢) ص ٢٥٩ — ٢٦٠

الإلهى — وبحيث لا يعنى بالعالم ، لأنه ليس له صفات الإله الحقيقى وليس العالم موضوع علمه وإرادته من جهة ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأزل إلى الأبد تعقله لأسمى معقول ، وذاته هى هذا المعقول الأسمى ، وأخيراً بحيث يصبح الوجود منفصم العرى لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكونى عند فيلسوف العرب إحساس فلسفى من جهة ، ودينى عقلى من جهة أخرى ، وعلى إيجابى — كما سنرى — من جهة ثالثة .

أما الفجوة الكبرى الموجودة فى مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادى يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه — فإن هذه الفجوة تمتلىء عند الكندى بفضل ما يتصف به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمة الفعالة السارى فعلها فى الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون فى نظرة الكندى للوجود برباط فعل الخلق الحقيقى والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بجريها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمها الحكيم . وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداع الأصيل عند الكندى ، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدها . وهكذا أيضاً يبرز ما شاع فى روح الكندى المؤمنة من معنى الإسلام ، إسلام الكائنات كلها لله ، وهو الذى تصرح به فى القرآن آيات بالغة مثل :

« أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من فى السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون ؟ » (آل عمران — آية ٨٣) ومثل :

« تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شىء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليماً غفوراً » (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها . « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » . والحق أن ما فى القرآن من إشارات فى هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، فى نظر المتأمل السليم الفطرة الذى قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع فى جزئيات الكون مهما كانت بديعة الصنع فى ذاتها ، بل توجد فى العالم كله كقطعة فنية حية واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة المتنبهة للغائية السارية فى الكون هى نظرة اليونان منذ أيام سقراط ، وهى توجد بارزة جداً عند أفلاطون ، وتوجد إلى حد ما ومع شىء من التناقض الداخلى عند أرسطو(١) ؛ بل تدل الكلمة التى يسمى بها اليونان هذا العالم — وهى كلمة κόσμος (كوسموس) التى معناه الأصلى النظام أو قطعة الزينة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمى الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة « عالَم » ترجع فى الأصل إلى كلمة « علَم » بمعنى علامة الشىء ، زيدت فيها ألف للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى « عالَماً » .

وفى نظرة الكندى للعالم شىء من نظرة اليونان ، لكن نظرته تغذت من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء بها القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث يوصف الله بأنه « أحسن الخالقين » الذى « أحسن كل شىء خلقه » ، وسواه على أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس فى الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو فى تصوره للكون نزعة عقلية ، تجعل العالم نظاماً ذهنياً ، ونزعة فنية تجعله نظاماً يرتبط برابطة العشق من المعلولات لعلتها وبرابطة الشوق إلى التحقق الذاتى فيما هو مركب من هيولى وصورة ، وذلك دون أن تمتلىء فى هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية فجوة كبرى ناشئة عن أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً مجرداً ، لذته وحياته العليا تعقل لذاته(٢) ، بحيث يجهل العالم — لأن هذا العالم أحط من أن يناله العلم

---

(١) راجع مثلاً كتاب الطبيعة ، الكتاب الثانى ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون القول بالعناية من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .

(٢) يجد القارىء كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلاً فى القسم التاسع من الكتاب الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الألوهية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المفكرين المتفلسفين من قبل ومن بعد.

وفى هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدوثه ما يكفى لإثبات ما نبهنا إليه من القول بأن أصول مذهب الكندى أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان، وهو ما سيزداد وضوحا فيما يلى مباشرة.

الصفات الإلهية :

وأول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين هو أنه واحد بالعدد وبالذات ؛ لأنه — هكذا يقول الكندى — لو كان هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكانوا جميعاً مشتركين فى شىء يعمهم وهو كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ؛ وإذن يكون كل واحد منهم مركبا من شىء عام وشىء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية إلى مركب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلابد من فاعل أول « واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة فى كل الخلق ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم » . (١)

وهذا دليل فلسفى طريف على الوحدانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لابد أن يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون لأن الأول معدد فيما يتعلق بالمحرك الأول (٢)، ولأن نظرية الثانى فى المثل وفى الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشا على كل حال . مهما يكن من شىء فإن دليل الكندى جديد بالنسبة للأدلة التى يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية ، مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند متكلمى الإسلام والذى

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) فى الفصل الثامن من الكتاب الثانى عشر مما بعد الطبيعة ينتهى أرسطو إلى القول بمحركات أولى غير مادية وغير متحركة ، بحسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لا يوجد إلا عالم واحد فلا يمكن أن يكون المحرك الأول إلا واحدا — والتناقض وعدم الانسجام فى مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون » (١) ولا يشبه دليل الكندى من حيث الروح إلا الدليل الذى يمكن أن يؤخذ فلسفيا من آية : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ؛ إذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » (٢) .

والكندى ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة (٣) . وهذا ما يتجلى فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، حيث يثبت أن الله — أو « الواحد الحق » ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركبا ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئا من الأسماء الخمسة ، ولا هيولى ولا صورة ولا جسما ولا عنصراً ولا جوهراً ولا نفسا ولا عقلا وهكذا ، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما ؛ والصفة الإيجابيـــة الوحيدة التى يؤكدها الكندى لله هى أنه « الواحد الحق الأول » الذى له الوحدة بالذات وله وحده ، والذى لم يفد الوحدة من غيره ، بل هو الذى يفيدها لما عداه من الكائنات التى ليست لها الوحدة إلا بالعرض . فالكندى يسير بالتنزيه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفهومات العادية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفا فى ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندى فى ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلا بأنه « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » ، « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير (٤) » .

حتى الآن نجد أن الكندى لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة وأنه ينفى عنه كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندى يصف الله بأنه « المحرك الأول غير المتحرك » ، وأنه « الإنيّة الحق التى لم

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠

(٣) مثلا ص ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصا ص ١٦٠ — ١٦٢ .

(٤) سورة الشورى (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليسا أبداً ... العلة الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التى لا فاعل لها ، والمتممة التى لا متمم لها[١]. وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شبيه بإله الفلاسفة من حيث الذات والصفات ، ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التى يضيفها فيلسوف العرب لله . وقد رأينا من كلامه فى إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفى مواضع أخرى كثيرة [٢] يصفه بأن له « حصن العز الذى لا يرام » و « عز القوة الغالبة » ، « ولى الخيرات وقابل الحسنات » ، وأنه « ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض » ، « الأول المبدع الممسك كل ما أبدع » ، الذى لا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عدم ودثر » ، « السائس الحق » ، « ولى الحمد ومستحقه » ، « مبدع الرحمة » ، « الموفق للصالحات » ، « المسدد بالتوفيق . . . الحارس من الزلل » — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهى . وهو فى أول رسائله وآخرها وفى ثناياها يدعو الله ويستعين به ويستوهبه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإله الخالق الحى ، الذات الحقيقية ، المتحققة بكل كمالاتها التى تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا من صفات إله الفلاسفة المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندى فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فالإيجاب يتجلى فى إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجلى فى نفى الكثرة بكل أنواعها وفى التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره فى أى مفهوم من المفهومات النسبية الخاصة . والكندى فى هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المتقدمة التى تنزه الله عن الشبيه وتثبت له فى الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأى الكندى فى علاقة الصفات التى يثبتها لله بالذات الإلهية ، هل هى عين الذات كما ذهب اليه معظم معتزلة عصر الكندى ، أم هى أحوال أو وجوه لها كما هو رأى آخرين ، أم هى زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأى الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح مما تقدم : الله واحد بالعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

(١) ص ٢١٥ من الرسائل مثلا .

(٢) أنظر مثلا ص ١٠٥ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١ من الرسائل .

فى ذاته بوجه من الوجوه ؛ ووصفه بصفات الكمال لا يؤدى إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

مهما يكن من شىء فيظهر أن بعض كتب الكندى فى التوحيد أو فى الفلسفة الأولى كان معروفا لمفكرى العصور الوسطى الأوروبية ، فنحن نجد أن صاحب « رسالة فى ضلالات الفلاسفة » Tractatus de erroribus philosophorum يذكر من أخطاء الكندى أنه كان يرى "Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive" أى « أن الكمالات المقولة عن الله لا تدل على شىء إيجابى فيه » . فيجوز أن مؤلف الرسالة فى العصور الوسطى عرف للكندى رأيا ما فى إنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب ما يتكلم فيه عن الله سلبا على النحو الذى نجده فى كتاب فى الفلسفة الأولى .

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وبين هذا العالم ؟ واضح مما تقدم أنها نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لاشىء ، وهى علاقة إيجاد وتدبير ساريين فى العالم حافظين لوجوده فى الزمان . بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل وإرادة حكيمة تمنحه العناية . ويؤخذ من كلام الكندى أن تدبير الله للعالم كتدبير النفس للبدن ، وأن دلالة آثار التدبير فى هذا العالم على الله كدلالة آثار التدبير فى البدن على وجود النفس المدبرة له . وهكذا يمكن الاستدلال على المبادىء الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعالها المحسوسة استدلالا محققا لاشك فيه . ولن يكون رأى أشد إمعانا فى الضلال — كما قدمنا القول — من محاولة استشفاف أى صورة من صور الحلول وراء كلام الكندى ؛ لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة ، وهو دلالة التدبير الظاهر على مدبر غير ظاهر . وإن من البين — بعد ما رأيناه للكندى من تأكيد للتنزيه — ألا يكون هناك أى محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالشبه بين الله والمخلوقات أيا كانت .

نظرية الفعل :

يقسم الكندى الفعل إلى : — ١ — ما يكون تأثيراً فى موضوع قابل للتأثير ، وهو الفعل بالمعنى العام ، ولا يتحتم أن يبقى له أثر محسوس ، لأنه قد ينتهى بوقوف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متقضٍ فى الفاعل نفسه من جهة أخرى ؛ وإلى ٢ — ما يكون مصحوبا بفكر ، وقد يترك أثراً محسوسا ؛ وهذا

النوع من الفعل يخصص له الكندى اسم «العمل» (١) . أما الوظيفة التى يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسميها فيلسوفنا «الاستعمال» (٢) . وفى هذه التمييزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالتقسيم الحقيقى .

ذلك أن الكندى يقسم الفعل تقسيما أعمق أساسا (٣) : فالفعل الحقيقى بمعناه الأصيل الأول هو «الإبداع» ، وهو إيجاد الشىء عن عدم أو «تأييس الأيسات عن ليس» (٤) ، كما يقول الكندى ، دون أن يلحق الفاعل فى ذلك أى نوع من أنواع الانفعال أو التأثر . وهذا النوع من الفعل للعلة الأولى أو الواحد الحق ، وهو الله وحده ، لأنه هو وحده الخالق المبدع . ولما كان كل ماعداه مخلوقا ، أى منفعلا فى الأصل عن المبدع المطلق ، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقى ، بل هى فاعلة بالمجاز ؛ وهى إن علت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات ؛ لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللا وأسبابا للبعض من حيث الحركة والفعل . ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفعلة ، أولها عن العلة الأولى مباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلى الذى تمسكه الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام ، فإن الله هو العله المباشرة أو غير المباشرة ، أعنى العلة القريبة أو البعيدة لكل مايقع فى الكون ، وفعله سار فى الأشياء كلها .

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندى التى بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض المأثورة عن المذهب الأفلاطونى الجديد ، ذلك لأن الحدوث الكونى مرتبط عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة فى هذا العالم . هذا من جهة ومن جهة اخرى فإن مايقوله الكندى فى رسالته فى النفس من مراتب ترقى النفس فى الأفلاك (٥) لايدل على قوله بالصدور دلالة صريحة . وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم فى هذا الباب .

(١) ص ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل .
(٢) ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٥
(٣) تجده فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام ... الخ ص ١٨٢ — ١٨٤
(٤) قارن أيضا ص ١٦٥ من الرسائل .
(٥) ص ٢٧٨

أما كيفية الفعل الإلهى فى هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جملة مذهب الكندى أن العالم كله منفعل ، لأنه مبدَع ، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره . أما المنفعل الأول عن الله فهو الفلك بما فيه من أجرام ، وهو أول المبدعات وعله الحوادث فى عالم الكون والفساد ، أعنى العالم الأرضى وما يحيط به . والأجرام العليا ، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر وبالنسبة للأرض ، هى التى تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة وغير ذلك ، وهى التى تؤثر فى الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان — وهو مايسميه الكندى بالحرث والنسل — وفى خصائصها ، وفى خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها ، وفى كل مظاهر الحضارة والعمران . وهنا نجد عند الكندى تفسيراً علميا لصفات الكائنات الحية ، خصوصا الأجناس البشرية ، بحسب المنطقة التى تعيش فيها . وهذا التفسير لايقتصر على تعليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملامح ، بل هو يشمل الصفات النفسية الخالصة والعقلية والخلقية والعملية . فسكان المنطقة الاستوائية ، أو البلاد التى تحت معدل النهار ، كما يعبر الكندى ، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين فى كل عام ، سود اللون ، طوال القامة ، شعرهم متقطط ، وأطرافهم دقيقة ، وأنوفهم مفرطحة ، وعيونهم جاحظة ، وشفاههم غليظة ، يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة . أما سكان مايلى القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون ، سبط الشعر ، غلاظ الأطراف ، صغار العيون والأنوف والشفاه ؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة . وأهل البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلو الأمزجة والأخلاق ، أقوياء الفكر ، وأهل بحث ونظر . والكندى يرد هذا كله إلى فعل الجو فى التركيب البدنى والوظائف البدنية وفى المزاج النفسى وفى الأخلاق والاستعداد العقلى ؛ لأن بدن كل كائن حى ، كما يقول الكندى ، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التى تلحقه ، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها فى الأرحام ، لأن مزاجات النفس متبعة مزاجات الأجسام (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام . وتبعا لذلك كله يكثر الحرث والنسل أو يقل ، وتزداد معالم العمران أو تنقص . ولايكتفى الكندى بذلك ، بل كأنه يريد

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التى يتكلم عنها تؤدى فى كل دهر، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإرادات والهمم، تؤدى بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكندى فى هذا كله أبعد مايكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأمم معينة، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصا الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعى وما ينشأ عنها من ظاهرات ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، مما لا يمكن تفصيله فى هذا المقام ، ويجده القارىء فى موضعه [١] من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث[٢] .

ويتجلى هذا بنوع خاص فى رأيه فى نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر تتوقف على مقدار من الحرارة معين، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشىء عن ميل الأرض عن محورها[٣]. فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شىء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذبلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . فإمكان الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندى رأيا فى غاية الجراءة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحى على طبيعته البدنية يقول[٣] : « وإذ ذلك كذلك ، فما الذى يمنع ماكان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة باريها جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلولها ا

(١) خصوصا رسالته فى العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد ورسالته فى سجود الجرم الأقصى ، ص٢١٤ و٢٤٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندى فى بعض رسائله يبدو منجما فلذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله فى ذلك، فى الجزء الثانى منها .

(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الفلك الحديث لا بحسب المعارف الفلكية فى عصر الكندى، راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) ص ٢٢٦ فما بعدها .

الأقرب ، وهى علته القريبة ! ؟ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى !؟ لقد تَقَصَّيت فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا ما نرى من حركة الشمس . . . . والكواكب المتحيرة . . . فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة وأعداد حركاتها التى بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز وبعدها منه ، أدلّ من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ودوام صورها إلى المدة التى قدر لها خالقها جلّ ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جدا . . . . يفصل الكندى بعد هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارىء الكون للكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض . . . . الخ » — هذا ما نجده فى رسالة الكندى « فى العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

وفى رسالته « فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجرامه كائن « حىّ مميز » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المرادة له ، وإن كان « مبتدعا ابتداعا » عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتميز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من الأجرام السماوية — وأنه نظرا لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التى بها يحفظ الكائن الحى حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة فى كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذى « يؤثر » الحياة فى الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه منته لأمر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

إن « الأمر الأوضح » الذى يقصده الكندى فى النص المتقدم هو اختلاف

أمزجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية ، بحسب أمزجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر «الألطف» هو فى أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذى يستعمله الكندى فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشىء إلى شىء آخر . فالكندى يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذى هو كائن حى مميز عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح فى رسالتيه المتقدم ذكرهما(١) . فالعالم كله حى ، وبعضه يفعل الحياة فى بعض ، وكله فى جملته مخلوق لله مباشرة ؛ وإذن فالكندى يعتبر أن الجرم الأقصى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقا لله مبتدعا بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حى فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك وللعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلا إراديا حكيما ، فإن التوحيد الإسلامى لا يزال موجودا فى مذهب الكندى ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، وهذا كله فى حدود نظرية جبرية لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية فى نظام هذا الكون . فعند الكندى نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليست معلقة فى الهواء ، بل هى تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهى إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندى ، على سبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندى المتقدمة إلى أصولها الأجنبية ؛ ففيها شىء من مذهب أرسطو فى حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شىء من مذهب أفلاطون فى كيفية خلق العالم وفى فعل العالم العلوى فى العالم السفلى ، كما نجد ذلك فى محاورة طيماوس ، وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلكية ، وفيها شىء من مذاهب الصابئة(٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفى الذى أنتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصى الذى يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسى السارى فيها هو روح الإسلام .

(١) قارن ص ٨١ مما تقدم . (٢) انظر ص ٤١ مما تقدم .

والنظرية فى جملتها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفى عند المسلمين فى أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المادة — على غرار الآراء المتعلقة بالكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص والموضوعية فى التفسير العلمى وسعة الأفق فى فهم الدين فهما فلسفيا ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرسائها على قواعد العقل الفلسفى ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية فى الدين .

وبالرغم من أن الكندى — كما رأينا — يقول بتعدد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن لكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التى تعتريها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكثرة ، فإن هذا لا يتنافى ، فى مذهبه ، مع التوحيد الأساسى ؛ لأن هذه العلل كلها حادثة ، وعلتها جميعا هو الله الواحد الحق ، «مبدع الكل وممسك الكل ومحكم الكل ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية» ، «علة الكل ، واحد ، غير متكثر ، ولا خارج عن ذاته . ولا مشبه شيئا من معلولاته(١)» ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهى سار فى كل العلل الحادثة الفعالة ، والله هو الذى يمسكها فى الوجود ، ولو قبض عنها إمساكه لانعدمت .

وثم آراء شبيهة ببعض آراء الكندى هذه ، موجودة عند مفكرى أوروبا فى أواخر العصور الوسطى وفى عصر النهضة ، ويردها المؤرخون إلى مصادر غير الكندى . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبى لا يزال مفتوحا . وإذا عرفنا أن الكندى كان معروفا من طريق دخول كتبه المترجمة فى جملة مراجع الفكر الأوروبى صار للبحث فى تأثير الكندى فى الفكر الغربى قيمة كبيرة ، ويجب أن تتجه له الجهود .

الكندى وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندى هو أول من حذا فى تأليفه حذو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمة المعنى ؛ فهل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ فى مصنفاته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتبا فى الموضوعات التى ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيرا — اتبع منهج أرسطو فى طريقته فى التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندى توجب التحفظ فى القطع بأى من هذه الاحتمالات ، وإن كنا ربما نميل إلى أن نجعل للاحتمالين الأخيرين معا وبوجه عام قيمة أكبر .

(١) تجد هذا فى أول رسالته «فى السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات»

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والكندى من اتفاق فى المادة العلمية وفى بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهرى فى ذلك .

وقد تبينت من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية فى علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقا تاما ؛ أعنى أنهما يتفقان تقريبا فى الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لاسبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر فى الناحيـــة العلمية الميتافيزيقية ، خصوصا مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها ، وفى الناحية الميتافيزيقية الخالصة ، خصوصا فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا فى مذهب أرسطو لوجدناه — رغم ما فيه من جهد وعناية مخلصة فى الوصول إلى المعرفة الحقيقية — مذهبا مفككا ، ليس له رباط جامع فما الذى يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوهما متحدين أو منفصلين إلى التحرك بالشوق نحو الإلـه ! ؟ وكيف يمكن أن يتسنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثانى بما عداه أو فعله فيه فعلا حقيقيا من جهة أخرى ! ؟ إن التفكك الذى نذكر أمثلته من مذهب فيلسوف اليونان ناشىء عن النقص فى فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدلته على قدم العالم وعدم إنتاج هذه الأدلة بسبب قيامها على ماتريد إثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعى ، ولذلك لايظفر المفكر المتزن من هذا المذهب بشىء واضح . أما الكندى فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذى هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هى العلة نفسها . وهذا هو الرباط الأساسى لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعى . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكى وقدم الحركة والمتحرك ، بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيق لاستدلالاته ؛ وتفكيره فى أوله وآخره لايخرج عن

الدور، ولا يبرأ من الخبط فى عالم الوهم الناشىء عن التحليل المتكلف الذى فيه يسبق الفكرُ موضوعه . أما الكندى فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضوح تام ، ويمضى بعد ذلك فى إثباته . وهو فى إثباته تناهى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهى الفعلى تطبيقا دقيقا ؛ ولذلك جاء مذهبه مثالا من الوضوح والانسجام والصرامة فى إستبعاد تشويش الوهم .

وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالها التام فى الوجود، فإن الكندى بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلهى يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه منته لأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبيعى بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسرى فى تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مأثور فلسفى طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربى واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المأثور الثقيل ، وقد إزدادت روحه وازداد عقله وضوحا من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلا واضحا .

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأى النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما فى بعض أجزائه من إشارة للبعض ، وفيه فجوات ، وترتيبه الحالى موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصا أو إكمالا لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جدا ، هى على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تـ ون يد التحبير قد أثرت فى العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابى الطبيعة وما بعد الطبيعة للمعلم الأول ، إن مذهبه فيما بعد الطبيعة وفى الربوبية بنوع خاص نتيجة لمذهبه فى الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو فى لا جسمية المحرك الأول وكونه عقلا يعقل ذاته فحسب ، لايمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقى ، بل هو باحث طبيعى لايكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلمية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى فى نظرته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرها ، والتصورات الحسية أو

التصورات التى لاتنفك عن الحس، وكذلك الأمثلة الحسية التى يستعملها هى أول شاهد على ذلك . وماذا يفيده القول بالصورة إذا كانت لاتنفك عن المادة ، أو يفيده القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادى المقفل ؟ (١). الحق أن فكرة المادى الممكن وغير المادى المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماما .

مهما يكن من شىء فإن الكندى عرف كتب أرسطو وعرف كتاب ما بعد الطبيعه كاملا فى الغالب ، لأن ابن النديم يقول إن أسطاث نقله للكندى(٢) . ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف — وهذه هى تسميه كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب — وبين كتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذته . ويكفى أن نلاحظ أن كثيرا من آراء أرسطو فى الفلسفة وفى المعرفة بوجه عام فى كتابى الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود فى كتاب الكندى ، لكنه موجود فى صورة لاتبدو أنها ترجمة ، بل هى تعبير شخصى عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولا نجد عند فيلسوف العرب ما نجده عند أرسطو من العرض التاريخى النقدى لآراء المتقدمين ، كأن الكندى لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغا كبيراً من كتاب أرسطو فى مواضع مختلفة ؛ كما أنه تسقط عند الكندى الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية ، وكذلك القسم المخصص لمعانى الاصطلاحات ،فلا يقابل هذا كله فى كتاب الكندى شىء يستحق الذكر . وفى كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب ؛ ذلك أن فيلسوفنا يسير فى كتابه — بحسب الجزء الذى بين أيدينا منه — نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية — وهو معرفة العلة الأولى أو « الحق الأول الذى هو علة كل حق » سيراً منطقيا منظما إلى حد كبير ، تاركا كثيراً من التفاصيل وضاربا صفحا عن الكثير من الأمثله وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التى نجدها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للغرض الأساسى عند الكندى . فكتاب

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلا كتاب الفهرست ص ٢٥١

الكندى عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وهو ينتهى بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندى ليس تلخيصا لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفى عربى إسلامى ، له طابعه الخاص الذى لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير فى تيار التراث اليونانى ، لأن الكندى يخالف أرسطو فى المفهومات وفى الأدلة وفى الغاية . وليس الخلاف من وجهة نظر الدين ، وإن كانت جديرة بالتقدير ، بل هو فى بعض النقط الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطراز الأول .

وإذا كنا بصدد الكلام عن الكندى وأرسطو ، فلا بد أن نذكر إشارة متعلقة بأرسطو ، أوردها الكندى فى رسالته فى النفس (١) ؛ وهى تدل على أن المعلم الأول يجوّز للإنسان فى هذه الحياة أن يصل بتطهير نفسه إلى درجة من الصفاء فيها يعلم أموراً غيبية ، كما يجوز أن تتعدى النفس حدود الإنسان الطبيعى ، حتى تشاهد حقائق أخرى . وقد يتبادر إلى الذهن أن فيلسوف العرب يخلط بين أرسطو واستاذه أفلاطون. لكن ر. ڤالتزر R. Walzer ، فى بحث طريف له بعنوان Uu frammento nuovo di Ariototele (شذرة جديدة لأرسطو) ، ظهر فى مجلة Studi Ital. di fil. classica (الدراسات الإيطالية للفيلولوجيا الكلاسيكية) ، السلسلة الجديدة ، مجلد ١٤ ، ١٩٣٧، ص ١٢٥ — ١٣٧ ، يرى أن يكون الكلام لأرسطو فى أول الأمر ، عندما كان لا يزال تحت تأثير استاذه أفلاطون ، وأن النص مأخوذ بطريقة غير مباشرة من كتاب الأخلاق لأوديموس . وهكذا يتبين أن الكندى ربما كان عنده بعض الأشارات التى يعرف منها تطور تفكير أرسطو .

ومما يزيد فى قيمة معرفة الكندى بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيبا جيدا(٢) ؛ ولا شك أن مما له دلالته أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئا من كتب أرسطو المنحولة التى اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو . فلا يشير الكندى إلى الكتاب المسمى « كتاب الربوبية » مثلا ، مع أنه يقال إنه فسره أو أصلح ترجمته . وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندى ليس عنده شىء يذكر من روح مذهب

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة فى ذلك .

الصدور استطعنا أن نحكم أننا مع الكندى أقرب إلى أرسطو الحقيق وإلى المنابع الأصلية للفكر اليونانى .

ولو نظرنا فى كتاب الكندى عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكندى للمشكلة إلى كتاب النفس ، لوجدنا أن الكندى يعرف مذهب أرسطو فى النفس ، وأنه يزيده تفصيلا ووضوحا ، ولا ستغنينا عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التى لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القارىء تفصيل هذا فى مقدمتنا لرسالة العقل .

الكندى وأفلاطون :

يشبه الكندى أفلاطون فى القول بحدوث العالم والزمان والحركة ؛ ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندى يرفض وجود شىء أياكان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو فى ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون أيضا ، لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة وغير معينة ، لا هى روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود μὴ ὄν أو القابل δεχόμενον أى الذى يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مباينته لهما فى مفهوم الفاعل الأول الحق — أعنى الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندى أن أمر الخلق وكيفيته أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذى لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك فى قصة طيماوس مثلا . والكندى بحكم نزعته العربية الواقعية ونزعته الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس (١) فى مذهب الكندى من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية . فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحانى غير داثر ، واحد ، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعلق بالكلام عن النفس هنا رسالة الكندى « فى أنه توجد جواهر لا أجسام » ص ٢٦٥ فما بعدها ورسالته فى القول فى النفس... الخ ص ٢٧٢ فما بعدها وكلامه فى النفس ص ٢٨٤ ورسالته فى ماهية النوم والرؤيا ورسالته فى العقل ص ٢٨٣ و ٣١٢ على التوالى .

وبين محتواها العقلى أو محتواها الحسى المجرد ، بل هى جوهر إلهى شريف ، يفعل فى البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ، لأن الروح ليست جسما . وهى وإن كانت فى البدن على نحو ما ، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم — كما يعبر فيلسوفنا — فى عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرب من الشبه بالله ، فتكتسب من قدرة الله ، ويسرى فيها النور الإلهى ، وتصبح كالمرآة الصقيلة المحاذية للجانب الإلهى ، وعند ذلك تعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله . وهذا كلام لا يخلو من روح التصوف الإسلامى أو غيره السابق له .

والنفس فى يقظة وفكر دائمين ، لا تنام نهاراً ولا ليلا . هى — كما يذكر الكندى عن أفلاطون ويوافقه عليه — « علامة يقظانة حيّة » بطبعها ، تحيط بجميع الأشياء المعلومة ، حسية كانت أو عقلية . وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس ، فهو ليس إلا نوم الحواس ، وهو درجة من درجات التفكير ، وهذا التفكير قد يكون عميقا جداً وصادقا جداً ، لأن آلته هى العضو الأول والأساسى للإدراك — أعنى المخ — من جهة ، ولأن ملكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى . بحيث تدرك النفس فكرة الشىء وحقيقته لا مادته . أما الرؤيا فهى استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس . وإذا نامت الحواس رأت النفس العجائب ، واتصلت بالأرواح التى عبرت إلى عالم الحق ، والتذت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته لذة « إلهية روحانية ملكوتية » . وإذا كانت النفس صافية تامة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون أعراضها ، وكانت أيضا قادرة على التعبير عن ذلك ، فإنها تستطيع فى أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هى عليه . أما إذا كانت أقل تهيؤاً أو مقدرة على التعبير ، عمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها . وهذا يكون متفاوتا ، بحيث يمكن — كما يفعل الكندى — بيان التشابه بين حياة الفكر فى اليقظة وحياة الفكر فى النوم ، بل بيان التوازى والتقابل بين درجات التفكير وقيمتها فى كل من الحالين .

والنفس فى هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى . فإذا فارقت البدن انتقلت — بعد تدرج فى النقاء طوراً عن طور — إلى عالم الربوبية ،

« مسكن الأنفس العقلية » ، خَلْفَ السموات(١)، حيث العالم الإلهى والنور الإلهى وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندى يحكى هذا كله نقلا عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيصا لآرائه، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكى، وإن كان يجوز أن نتصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معانى أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندى فيما يتعلق بالنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعى لأن مذهب أفلاطون فى النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان. وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التى يختم بها الكندى رسالته فى القول فى النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : «والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة . . . فقل للباكين ممن طبعه أن يبكى من الأشياء المحزنة : ينبغى أن يبكى ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيَّة المموهة التى تكسبه الشرة وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكماة ، فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذى قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك فى هذا العالم إنما هو كلمحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقى ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل فى هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة ... »(٢)

وما يدل على إعجاب الكندى بأفلاطون ونزوعه منزعه فى روحانية النفس وماهيتها أنه ألف رسالة فى « أن النفس جوهر بسيط غير داثر مؤثر فى الأجسام » ، ورسالة أخرى « فيما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى

(١) نجد نفس الفكرة أيضا فى رسالة الكندى « فى السبب الذى [من أجله] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات » .

(٢) ص ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل .

عالم الحس » (١) . بل نرى فى بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهى عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون فى أشخاصها ، لا بكلها ولا بأجزائها . ولولا قلة ما بين أيدينا من رسائل الكندى لاستطعنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكندى فى هذا الباب. على أن فيلسوف العرب فيما يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتعهدها، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هى معرفة ، وأيضا من حيث هى سيرة عملية ، سقراطى أفلاطونى إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرية العقل الإنسانى الواقعى وبعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى فالكندى أرسطى النزعة .

السيرة الفلسفية :

عنى الكندى بالكتابة فى الأخلاق والسياسة وفى فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية — كما يتصورها فيلسوفنا — فهى ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد فى التعريفات السقراطية الأفلاطونية التى يذكرها للفلسفة ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبه بالله(٢)، كما توجد فى ثنايا كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تتجلى بنوع خاص فى رسالته « فى الحيلة لدفع الأحزان»(٣)، حيث يبتدىء الكندى بتعريف الحزن بأنه « ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد فى هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الثبات والدوام غير موجودين فى هذا العالم الفانى الذى يحكمه قانون التغير والذى يسمى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان فى سعادته على أنواع القنية الحسية التى لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادى التغير ولا يُؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس ، مبذولة لكل متغلب يريدها ، وذلك بدلا من أن

(١) الفهرست ص ٢٥٩ ، أخبار الحكماء ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء جـ ١ ص ٢١٢

(٢) راجع ص ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثانى من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتنـاء الممتلكات العقلية الباقية التى هى ملك حقيق لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يغصبها إياها غاصب . والحكيم العـاقل عند الكندى هو الذى يكون بالنسبة للماديات كالملك الجليل الذى لا يتلق مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنيـاء العامة بالنسبة للخيرات المادية .

ولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حى ، إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هى الباقية والجسد هو الداثر ، وكانت هى السائس والبدن هو المسوس والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعهد نفسه ويحتمل فى سبيل ذلك من الآلام أكثر مما يحتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعتاد الخير وتلزم فى أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التى تجر حزنا ، وإذا حاول أن يتعرف نتيجة أفعـاله ، حتى لا يقع تناقض بين نتائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتمال الأحزان ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسى بغيره ممن فاته مراده ، وأن يتحاشى الاستسلام للحزن ، دافعا إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريده لنفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك فهو فى الحقيقة يرفض الحيـاة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحسد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناؤه ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشـاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجا عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسلية المحزون إلى حد إقنـاعه بأن الحزن شىء طبيعى يلازم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صبيانى سخيف . وكل المعول فى ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنسانى ، وعلى تربية الشعور بالشخصية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحى الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذى سئل : « ما بالك لا تحزن؟ » فأجاب : « لأنى لا أقتنى ما إذا فقدته حزنت عليه » ،

أو الذى قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذى كان يأوى اليه) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التى جعلته ملكا على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل فى تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا فى تكثير ما يحتاج اليه من أنواع القنية أو المتاع الذى يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بمتاعب الطلب وآلام الفقد ، راحة هذه الحيـاة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبه فيلسوف العرب بنى آدم فى اجتيازهم هذا العالم الخادع الفانى الكذاب ، الذى يناقض آخره أوله ، إلى العالم الحق بقوم فى سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حينا على شاطىء ، فمنهم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يعرج على شىء ، فعاد سريعا واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض الزاهرة وطيورها وأحجارها الكريمة فبقى حينا ريثما يمتع روحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب فى المركب مكانا فسيحا ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلا ضيقا ، زاده ضيقا بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم فى خدمته ، وهو يفنى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بإلقـائه فى البحر . أما الباقون فقد توغلوا فى المروج الكثيفة الملتاثة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون فى متاعهم ، بين روعة ونكبة أو افتراس سبع أو تلطيخ وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للسير كانوا قد توغلوا فى الغياض وغرقوا فى المتاع ، فلم ينته صوته اليهم ، فتركوا فى المهالك والتهمتهم لهوات المعاطب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقبح بالعاقل أن يكون من مخدوعى حصى الأرض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبت . مما يحول حاله ، حتى يصير فاسداً قبيحا ، يستوحش منه الإنسان ، كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأسى على شىء فليأس على عدم بلوغه مكانا حسنا فى العـالم الحق الدائم البرىء من الآفات ، الذى ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذى فيه يتهيأ للإنسان أن يعيش فوق الأحزان والآلام ؛ وليأس أيضا على عدم مقدرته على اجتثاث أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع مايلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذى لابد لها من مواجهته يوما ما . فيرى أن الموت فى نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأنه كال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهرى من حياة الإنسان الواقعى ؛ لأن الإنسان الواقعى هو « الحى الناطق المائت » ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكندى إنه كما أن الإنسان يتنقل فى أطوار الخلقة من خلايا غذائية فى أعضاء البدن إلى نطفة فى مستقرها ، ثم إلى هذا العالم الفسيح ، تطوراً محتوما ، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو فى كل مرحلة من مراحل حياته قد لايحب ما بعدها، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما فى الأرض لافتدى به نفسه من ذلك . فليعلم إذن أنه إذا كان يجزع من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ، هى فى الواقع مصدر آلامه ، ومن جهة أخرى لجهله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لاتنالها الآفات . وهو لو فطن لذلك لهانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام فى عالم الروح الذى هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حينا بشىء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه . فيجب على العاقل ألا يعطى هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق ، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، واضعا نصب عينه أن المصائب التى تنال مقتنياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها القلق وأن المصائب تقلل المصائب ، حتى تصير عند الحكيم كالنعم ، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات ، وهى القوى التى تسترق الملوك ، وامتلاك لناصية العدو المقيم مع الإنسان فى حصنه ، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة ، سقامها أعظم من سقام البدن .

وهكذا نلاحظ أن الكندى ينحو نحو سقراط وأفلاطون ، ويتخذ من ذلك عناصر فى وضع سيرة فلسفية حكيمة ، تخلص الإنسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى

الدنيا فى سبيل الحياة الخالدة . والكندى يختم رسالته بقوله : « فمثل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالا ثابتا فى نفسك ، فتنجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ بها أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار . كمل الله سعادتك فى داريك وجلل الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتدين المنتفعين بجنى ثمر العقل ، وباعدك عن ذل خساسة الجهل ! ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهم فى أمر دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيبَ عيش » .

أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التى ألفت فى موضوعها قبل الكندى وبعده فهو موضوع بحث آخر لايتسع له المقام .

هذه لمحة قصيرة من حياة الكندى وفلسفته وإنتاجه الفكرى . وهى ليست الكلمة الأخيرة ؛ لأنها فى الغالب لا تخرج عن الرسائل التى نشرناها له . أما بقية آراء الكندى ونواحى تفكيره الكثيرة وتأثيره فيمن بعده وكذلك استقصاء البحث فى كل ما قد قلناه ، كل هذا سيتيسر إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التى أعددناها للنشر ، ليكون كل ما نقوله عنه مدعما بالنصوص . وفى هذا الذى قدمناه وفى الرسائل التى تم إخراجها وفى مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربى مسلم كون لنفسه ولعصره من الإسلام ومن التراث العلمى الفلسفى وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله والإنسان والعالم .

محمد عبد الهادى أبو ريدة

كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى

مقـــدمة

هذه الرسالة هى أطول مابين أيدينا من رسائل الكندى ؛ وقد كتبها للخليفة المعتصم بالله الذى ولى الخلافة بين عام ٢١٨ هـ وعام ٢٢٧ هـ (٨٣٣ — ٨٤٢ م) .

ونحن نعلم أن الكندى كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مُؤَدِّب ابنه أحمد[1] ؛ ولا شك أنه قد كتب هذه الرساله أيام صلته بقصر الخلافة وتمتّعه بالحظوة فيه ، بدليل ما نجده فى أولها من رفع لشأن المعتصم وإشادة بآبائه وبما للتمسك بهداهم من الخير . ويشير الكندى فى كتابه فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام يدل على عُلوّ تصوُّر الكندى العربى ، من موقفه وسط المعتزلة ووسط الفكر العربى ، بما انفتح أمامه من ميادين للمعرفة متعددة ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل الفلسفة .

وللفلسفة عنده شرفٌ بوجه عام على جميع العلوم ؛ والشرف الأعلى على فروع الفلسفة جميعاً إنما هو للفلسفة الأولى التى هى « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلمُ بالعلة أشرفَ من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت الفلسفة الأولى هى علم الحق الأول والعلة الأولى ، فلا جرم أن يقرِّرَ الكندى أنها أعلى العلوم مرتبةً ، وأن يتمثّل له الفيلسوفُ التامّ رجلا يحيط بالعلم الأشرف .

* * *

(١) تتمة صوان الحكمة للبيهقى ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ ص ٢٥ .

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العلل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة فى الفلسفة العربية ، مسمياً لها بأسماء يظهر فيها دور البدء فى وضع المصطلح الفلسفى العربى ، كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه[1] ، يتكلم عما يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها فى غير موضع من تآليفه الفلسفية ؛ وهو يحصر هذه المطالب فى : هَلْ ، ما ، أىّ ، لِمَ ؟

١ — السؤال عن إنّيّـة الشيء ، يعنى هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعنى ماهو ؟ أو : تحت أى جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أىّ الأشياء هو ؟ يعنى أىّ فصل يميزه وسط الجنس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعنى لِمَ هو ؟ أعنى السؤال عن علته الغائيـة أو التماميـة ، كما يقول .

ويقول الكندى إنه إذا اجتمع السؤال عن : ماهو الشيء ؟ وأى شيء هو ؟ كان ذلك بحثاً عن النوع .

ثم يتكلم المؤلف عن كيفية انبناء العلم بشيء من العلل الأربعة على العلم بالآخر :

فالعلم بعنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ؛ والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه (أنظر ما يلى ص ٩٠) ؛ وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذى يميزه ؛ والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بحدّ الشيء وحقيقته .

وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ؛ لأن الفلسفة كلها تنطوى فى علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أوَّليّـة هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ، والجنس ، والترتيب المتضمِّن العلم الأوثق ، والزمان .

---

(١) يسميها : العنصر ، يعنى المادة أو العلة المادية ، كما سميت غالبا بعد الكندى ؛ الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ؛ الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ؛ وأخيراً العلة المتممة أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « ما من أجله كان الشيء » ، يعنى العلة الغائية بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندى . راجع فيما يتعلق بالعلل كلاما أكثر تفصيلا فى رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد .

يلى ذلك كلام يدل على ما نجده عند كبار الباحثين من شعور بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم يَنَلْها كاملةً أحدٌ ؛ ومن شعورٍ بقصر حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لايحيط بالحقيقـة أحد ؛ وشعورٍ بتضامن الباحثين فى الفلسفة فى الوصول إلى الحق فى أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم فى جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من ثمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيءُ الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم أصحُّ فكرة عن الحق .

وهو إذ يحسّ بهذا النسب العالى الذى يربط بين طالبى الحق ، يشعر الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولوكان يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودَيْن ؛ وهو يستحسن فى هذا الباب ما أُثر عن أرسطو من وجوب الشكر ، حتى لآباء من جاءوا بشيء من الحق ، فضلا عن توجيهه للأبناء .

وهو ، بماعانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين صدق المتفلسفين من غير العرب ، حين قالوا إن جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأهله الحقّ من جهدٍ ، حتى إن البعض لم يَنَلْ منه شيئاً .

نلمح بعد هذا تقديراً لقيمة الحق وشرفه وحضاً على وجوب استحسانه واقتنائه ، مهما كان مصدره ؛ وهذه خاصة جميلة تتجلى عند الكندى وتعبر عن الحكمة العالية التى تتضمنها عباراتٌ مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالـة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أى إناء خرجت » ، « لا تعرفْ الحق بالرجال ، إعرفْ الحق تعرفْ أهله » ، والتى تبين فى الوقت نفسه مقدارَ رغبة العرب ، أولَ عهدهم بالأفكار الأجنبية عنهم ، فى الانتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى تراثهم العقلى ، أياً كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تتّسم بسمة الحق ، لأنه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندى نفسه .

ثم يمضى المؤلف فى بيان طريقته : هى تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأيسره ، ثم إكمال ما لم يقولوه وافيا بما أدى إليه الجهد والبحث ؛ وذلك دون توسّع فى حلّ العقد الملتبسة فى المسائل العويصة .

وهو ينبِّه على السبب الذى يدعوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسىء تأويلَ كلامه بعضُ المتّسمين بالعلم فى عصره ، المتوّجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفى ميدان الحق أدعياء .

وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندى وعلى ناحية من أحوال العصر الذى عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحظوظ النفس التى تحجب البصيرة عن نور الحق والذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزوّرة ؛ وهو يصفهم بأنهم المتّجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شىء .

ويُدخل المؤلفُ فى ذلك دفاعاً عن الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقيقتها مبيناً أن الفلسفة تحوى علم الربوبية والفضيلة وجملة العلوم النافعة ؛ وهذا ما جاءت به الأنبياء .

ثم يحاول أن يُلزم خصومَه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة ؛ لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحتم عليهم تقديم الدليل على ذلك ؛ وهذا الدليل لابدّ لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقائقها .

ثم يسأل اللهَ المطلعَ على السرائر ، التوفيقَ والحفظَ ، فى دعاء مؤثر يدل على إيمان عميق ، ويذكّرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وعقائده من جهة أخرى ، مثل ابراهيم النظّام وغيره (راجع كتابنا عنه ص ٧١) .

ويريد الكندى إقامة الحجة على الربوبية ودحضَ أدلة المعاندين بحجج تقمع كفرَهم ، وتهتك سجوف فضائحهم ، وتُبين عن عورات مذاهبهم المرْدية فى الهلاك ؛ فهو بطل عربى جرىء مخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن العقيدة الأساسية عند العرب المسلمين إزاء التيارات الإنكارية المعادية ، بل إزاء الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ويتجرون بالدين .

* * *

بعد هذا يتكلم المؤلف عن « الوجود » الإنسانى ، وهو يعنى بذلك — وبحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادّى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفى الوقت نفسه أبعد عن الطبيعة ، ذلك هو الإدراك الحسى ؛ وهو قريب من الإنسان ، لأنه يجده بالحس ؛ وهو بعيد عن الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثّل فى النفس ؛ وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط فى أن كل شىء هو فى تغير مستمر (πάντα ῥεῖ = كل شىء يجرى ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندى) ،

والثانى عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه .

ثم يحاول الكندى أن يثبت ذلك بوجود الجزيئات المحسوسة والكليات ، أعنى الأنواع المعقولة الثابتة فى النفس من غير مثال كثبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه الأخيرة فكرة أنه لايوجد خارج العالم خلاء ولا ملاءٌ ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لامتمكن فيه ، لتحتم وجودُ المتمكّن ، لأن المكان والمتمكّن من المتضايفات المنطقية التى لايوجد أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء خارجَ العالم ، فلأن القول به يؤدى إلى القول بوجود جسم لانهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه يحتم وجودَ جسم لانهاية له بالفعل ، وهو مستحيل (١) .

على أن إنكار أن يكون وراء العالم شىء سواء كان خلاء أو ملاء ، فكرة أساسية فى مذهب أرسطو .

* * *

(١) هذا أصل أساسى عند الكندى نجده فى كثير من رسائله مثل رسالته « فى مائية ما لايمكن أن يكون لانهاية له ... الخ » و « فى إيضاح تناهى جرم العالم » و « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . وفى هذا الأصل ، كما فى الرأى القائل بأنه لايوجد خارج العالم شىء ، لاخلاء ولاملاء ، يتفق الكندى والمتكلمون مع أرسطو .

على هذا النحو يتحدّد للكندى موضوعُ ما بعد الطبيعة، ويتحدّد منهجه أيضا.

أما الموضوع فهو غير هيولانى؛ يعنى غير مادى، ولا تعلّق له بالمادة؛ وليس له مثالٌ فى النفس؛ وهو يُوصَل إليه بالأبحاث العقلية.

أما من حيث المنهج فإن الكندى يتكلم عن الخطأ المنهجى الذى وقع فيه بعضُ الناظرين فيما وراء الطبيعة، وهو أنهم تمسكوا بتمثّل موضوعاتها فى النفس، غيرَ متجاوزين دورَ الأطفال أو مرتبةَ من يعتمد على قوة المخيّلة، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين، مع أن موضوعَ ما بعد الطبيعة مخالفٌ لموضوع الطبيعة فى ما هيته وأحكامه؛ والأول واضح تماماً، ينفذ فيه العقل نفوذاً كلياً؛ فلا حاجة إلى تمثّله فى النفس، ومن أبى إلاّ تمثّله فقد أخطأه، وصار كالوطواط الذى تعشى عينه عن رؤية الأشياء الواضحة فى شعاع الشمس.

وعلى أساس الفكرة الأساسية للكندى فى أن لكل موضوع منهجاً خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين فى الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية، لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له؛ وهو يصل من هذا إلى أن المنهج الرياضى يصلح للبحث فيما بعد الطبيعة.

ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة [1]، فإن الكندى ينتهى من ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة، كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها.

فيقول: إن «علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك».

وبعد أن ينبه على أنه ينبغى ألاّ يُطلَب فى كل مطلوب المعرفة البرهانية؛ لأن البرهان لا يكون إلا فى بعض الأشياء، ولأنه لا يكون لكل برهانٍ برهانٌ، وإلاّ سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلمُ على الإطلاق — لأن ما لا يصل الإنسانُ إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه — وبعد ذكره أنه يجب فى الرياضيات طلبُ البرهان لا الإقناعات، وبعد أن يشير إلى أن لكل موضوعٍ بحثاً

(١) يعرّف الكندى فى أكثر من رسالة «الطبيعة»، أخذاً عن أرسطو، بأنها «علة الحركة والسكون عن حركة»؛ وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضا فى رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة.

(نظر تمييزى = نظر يتميز فيه الموضوع عما عداه) طريقةً فى المعرفة (وجوداً خاصاً) غير طريقة الآخر، بحيث تؤدى مخالفةُ هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين، بعد هذا كله ينتهى إلى أنه لا ينبغى أن نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً، ولا فى العلم الإلٰهى حسًّا ولا تمثيلا، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، (القضايا والأقيسة) ولا فى البلاغة برهانا، ولا فى أوائل البرهان برهانا.

* * *

بعد هذا ينتقل المؤلفِ إلى تعريف بعض المفهومات والمعانى مبتدئاً بتعريف الأزلىّ وأحكامه — خصوصاً القدَم، وعدم التغير والفساد، وأنه ليس جسماً: هو يقرر أن الأزلىّ هو الذى لا يمكن أن يكون معدوماً، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة، مستنداً إلى بيان ما ينشأ عن القول بضدّها من تناقض.

* * *

يمضى الكندى بعد ذلك فى إثبات استحالة وجود جرمٍ (جسم) لا نهاية له بالفعل، مُقدِّماً لذلك بالمقدمات الرياضية المشهورة التى نجدها فى رسائله الأخرى، مثل «رسالته إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم» و«رسالته فى مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال لا نهاية له»، وخصوصا فى «رسالته إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم». والمقدمات والآراء التى يذكرها لا تختلف خصوصاً عما فى الرسالة الأخيرة إلا قليلا؛ ومعظم هذه الرسالة موجود فى كتاب الفلسفة الأولى، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ.

ويثبت الكندى تناهى الزمان والحركة، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملا ما فى الرسالة الأخيرة [1]؛ ثم ينتقل إلى الكلام فى أنه لا بدّ، إذا وُجد الجرم، أن توجد الحركةُ، وفى أن جرم الكلّ (جسم العالم) متحركٌ بالضرورة.

وهنا يحاول أن يُبطل الرأى القائل بأن يكون العالم متحركا عن سكونٍ كان أولاً، لما يؤدى إليه ذلك من التناقض، وهو يبينه:

وذلك أنه إما أن يكون جرمُ العالم موجوداً عن عدم، أو يكون قديما؛

(١) نجد هذا الكلام على الحركة أيضا فى رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد.

فإنْ كان موجوداً عن عدم فإن تَهَوِّيه أيساً ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً بعد أن لم يكن ، هو كَوْن ؛

والكَوْنُ أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندى فى مواضع أخرى (فيما يلى مثلا ، وفى رسائل أخرى) ؛

و إذا كان هذا الكَوْن (الحركة) لم يسبق ذاتَ جرم العالم ، فهو ذاتُ جرم العالم ؛

و إذنْ فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة ؛

وقد كان الفرض أنه كان ساكنا ؛ فهو موجود ساكناً ، ومعدوم ساكناً ؛ وهذا تناقض ؛

و إذَنْ فالجرم ، إنْ كان موجوداً عن ليس (عن عدم) ، لا يمكن أن يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكنا ، ثم تحرك .

ولو كان لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم تحرك بالفعل ، لوقعنا فى تناقض آخر ، وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

* * *

ثم يتكلم الكندى عن تساوُق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق بعضها بعضاً ، على النحو الذى نعرفه فى رسائل الكندى الثلاث التى تقدمت الإشارةُ إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لايسبق الزمان ، إلى أن يكون جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناهٍ :

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمانٍ زمانٌ أبداً و إلى غير نهاية ، وفرضنا فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً ؛ لأن قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ، وقَطْعُ ما لا نهاية له مستحيل ؛ هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى ما لا نهايةله قَدْراً من الزمان معلوماً متناهياً من آخره ؛ ولكنه غير متناهٍ من أوّله ، فهو إذن متناه لا متناهٍ ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تناهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرمَ بغير مُدَّة ، فوجودُ الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلافٌ لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدمَ الحركة وقِدمَ المتحرك ، أعنى جرم العالم .

و بعد أن أثبت الكندى وجوب تناهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قد مضى زمانٌ لا نهاية له أو أن يكون سيأتى زمانٌ لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضى ، الذى لا نهاية له ، إلى نقطة محدودةٍ زمانٌ محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زِيدَ فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حدٌّ بين ماضٍ ومستقبل ، وهو حدٌّ بين محدودَيْن .

* * *

بعد هذا يعالج الكندى فى الفن الثالث مشكلةَ هل الشىء يمكن أن يكون علة لنفسه ؛ وهو يصل إلى أن الشىء لا يمكن أن يكون علة لذاته ، وذلك بعد حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبنيها على تَمَايُز اعتبارى بين الشىء وذاته — لأن الشىء بحسب الفرض سيكون علة لذاته ؛ وهو يبين أننا فى كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .

* * *

و بعد أن يذكر أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ، يقرِّر أن ما لا معنى له فليس وراءه موضوعٌ يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة تقصد بالبحث ما له موضوع يُطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً و إما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يُعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يُحيط بها علمٌ ، فضلاً عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تُعلَمَ حقيقتها ، وهذه تنحصر فى « الأشياء الكلّية المتناهية المحيط بها العلمُ كمالَ علم حقائقها » .

و بعد أن يقسم الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية مُقَوِّمة لذات الشىء ؛ وهى الأشياء الجوهرية .

و إلى غير ذاتية ، قوامها بالشيء ووجودُها متوقف عليه ؛ وهى الأشياء العرضية ،

يتكلم عن تعريف الذاتىّ والجوهرىّ وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويُعطى كل واحد منها حدَّهُ واسمَه ؛

وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أعنى « الصورة » المشتركة بينهم (يعنى « النوع ») ؛

و إلى ما يقع على صور كثيرة كالحىّ الواقع على كل صور الأحياء ، من إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ — و إلى مفرِّق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل بعض الحى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، و يقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شيء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون فى أشياء كثيرة ، عامًّا لها ، كالبياض الذى يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « العرض العام » .

وهكذا ينتهى الكندى إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) ، والفصل — وهى الجوهرية ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيّان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، و يعتبره حوهرياً ، و يقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيئان : الجوهر والعرض .

ثم هو يُدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذى معنى ؛ وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

* * *

يبنى الكندى على هذا كله كلامَه عن الشيء الواحد ، مُبَيِّناً أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

يلى هذا كلامٌ عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى : طبيعى وصناعى ، ثم استطرادٌ إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ؛ مثل التفرقة بين لفظ « الكلّ » ، الذى هو لفظ يُستعمل فى الكلام عن مشتَبِه الأجزاء وعن غير مشتبه الأجزاء وعن كل ما هو متّحد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد ، و بين لفظ « الجميع » الذى لا يُقال إلا على ما هو غير مشتبه الأجزاء ؛ وأيضاً مثل التفرقة بين لفظ « الجزء » ، الذى يَقسِمُ الشيء إلى أقدارٍ متساوية ، ولفظ « البعض » الذى يقسمه إلى أجزاء غير متساوية .

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مُثْبِتاً على نمط ثابت متكرر مُمِل ، أن كل ما يُقال على الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو عارض ؛ فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثِّرٍ خارج عنه ، يُفيد الوحدةَ .

* * *

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، ووحدتُه له بذاته ، غيرُ مستفادة من شيء آخر .

ثم يحاول الكندى أن يزيد ذلك بياناً ، فيتكلم فى أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرةٌ بلا وحدة ، ولا وحدةٌ بلا كثرة ، فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتكلم فى هذا الشأن كلاماً طويلا فيه أيضاً تكرار مُمِلّ :

إن طبيعة كل ما يدركه الحسُّ ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :

واحداً أو كثيراً ،

أو واحداً وكثيراً معاً ،

أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بتّةً ،

أو بعضُها كثيراً لا واحداً بتةً .

ثم يبيّن بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛ وكلها يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدى إليه كلُّ احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لابدّ من أن الوحدة والكثرة تشتركان فى كل محسوس فإن الكندى يبحث فى علة ذلك :

أهو البختُ والاتفاق ، يعنى بالصدفة ؟

أم هو بعلّة ؟

وهو بعد أن ينتهى إلى أن اشتراك الكثرة والواحدة فى الأشياء المحسوسة لايمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يَثْبُتُ له أن ذلك لابد أن يكون بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هى علةٌ من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان الأول ، فإن العلةَ بعضُ الأشياء ، ويتحتم أن تكون أقدم منها جميعاً ؛

وهى إما أن تكون وحدةً فقط أو كثرة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأوّلين التناقضُ ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر فى :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدى ذلك إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدى هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من ذاتهما ، وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهو مستحيل ، لأنه لايمكن أن يكون شىء بالفعل بلا نهاية .

فلم يَبْقَ إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ؛ وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ؛ لأن المشاركة فى المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير نهاية ، وهو ممتنع فى العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مُجانسةً لهما ، لأن الأشياء التى من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهى بناء على ذلك لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هى علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهى المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً « علةً أولى غيرَ مُجانِسة ولا مُشاكلة ولا مُشابهة ولا مُشاركة لها » .

ويبحث الكندى فى ختام هذا الفن الثالث مسألة هذه العلة الأولى :

هل هى واحدة أو علل كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدةُ ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد . فهى إذن كثرةٌ ووحدة معاً ؛ فتكون علةُ الكثرة والوحدة الوحدةَ والكثرة . وإذن يكون الشىء علة ذاته ؛ ولكن المعلول غير العلة ، فالشىء غير ذاته ؛ وهذا تناقض . وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون « واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفى الفن الرابع يبين المؤلف معنى الوحدة فى المحسوسات ومايلحق المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التى بالمجاز .

وهو يبدأ بالكلام على أن بعض الصفات التى فيها تقديرٌ ، مثل العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تُطلق على الشىء الذى تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسَل بل بالإضافة إلى شىء آخر وبالنسبة إليه . ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدّى إلى أن يكون الشىء الذى لا نهاية له غيرَ موجود لا بالفعل ولا بالقوة ؛ لأنه لا يكون شىءٌ أعظمَ من الشىء الذى نسميه عظيما ، إن كانت تسميتنا له كذلك بمعنى مُرسل ، أعنى غير مقيد بنسبته إلى شىء آخر ، لأنه لو كان ثَمّ ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل ، لم يكن الأول عظيما بالمعنى المرسل ؛ لأن ثَمّ ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندى النتيجةَ المتناقضة فى ذلك :

لو كان الذى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إمّا مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شىء يمكن أن يكون أعظم العن مظم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة ،

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيـــان ما ينشأ عن ضدّها من تناقض :

١ — لو كان للعظيم المرسل ضِعفٌ مثلا ، ولم يكن هذا الضعفُ أعظمَ منه ، بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيمٌ مرسل ، كُلاًّ ؛ وكان ، من حيث إن له ضعفاً ، جزءاً ؛ وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقضٌ شنيع .

٢ — وإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ منه ، بل أصغر ، لكان الكلُّ أصغر من الجزء ؛ وهو تناقض أشد شناعة .

ثم يمضي المؤلف في محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيم مرسل ، وذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلا ؛

٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالاضافة إلى غيره .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيما ، فهو تناقض .

وإن كان بالإضافه ، فهو الأكبر الذي غيرُه أصغر منه دائماً .

ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندي هنا — على الأقل إذا اعتمده على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ؛ لولا أن الكندي ، بحسب ما يُؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه بفكرة في العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعِظَم والصِغَر .

* * *

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالعظيم والصغير يطلقان على كل أنواع الكم ؛

والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكميات ؛

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندي يقول إن العظيم لا يُقال قولا مرسلا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضا لا يُقال ، عنده ، قولا مرسلا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضا قولا مرسلا ، لأن الواحد ليس عدداً في رأى الكندي ، وإلاّ أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ؛ وهو يبينها ، مطيلا ، في أن الواحد ليس بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه في حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

ولذلك يستند إلى فكرة أن رُكن الشيء ، أعني ما يتألف منه — كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذي هو صوت مؤلف دالّ على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالي أن الواحد الذي هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل في الكلام وينتهي إلى القضية الأولى ، وهي أن العظيم والصغير والطويل والقصير والقليل والكثير لا تقال قولا مرسلا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تتضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من الكمّ المتصل وأنه لا يُقال على العدد ، كما لا يُقال على القول الطولُ والقصر إلا من جهة الزمان الذي يكونان فيه .

وأخيراً ينتهي إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بتةً .

وكأنّ كل ما تقدم تمهيدٌ للكلام في صفات الواحد الحق :

فبما أنه قد تقدم أن ما له جنس فليس بقديم ، فإن المؤلف يمضي في بيان صفات الواحد الحق : هو أزلي (أوّليّ) ، لا جنس له ، ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية . وهو ليس حركة ، ولا نفساً ، ولا عقلا ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا عنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، لعلها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هي فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة في الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هي القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حقّ ، هو الذي يُفيد الوحدة ولا يستفيدها من غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيدٌ إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذي « ليست وحدته شيئاً غير هُويّته » ؛ الوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تتهوّى —أعنى توجد— بفعل الواحد الحق ، فهى حادثة ، والصفات التى يذكرها الكندى للواحد هى فى الحقيقة الصفات التى يرى أن تُطلق على الله ، وإن كان الكندى لايذكر اسمه ، بل يتكلم عنه فى أواخر الرسالة بقوله : « جلّ وتعالى » .

ومن أسفٍ أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ؛ ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول فى آخر الفن الرابع إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلواً طبيعياً . ولكن عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجُدْ علينا حتى الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، فى كتاب مابعد الطبيعة ، هى من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندى وللفلسفة العربية بوجه عام .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندى إلى المعتصم بالله

فى الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذُرى السادات وعُرى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد فى دار الدنيا ودار الأبد ؛ وزيّنك بجميع ملابس الفضيلة ، وطهّرك من جميع طبع[1] الرذيلة !

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة ، التى حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لأنا نمسك ، ويتصرّم الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق .

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ؛ وعلةُ وجودِ كلّ شىء وثباته الحقُّ ، لأن كل ما له إنّيّة[2] له حقيقة ؛ فالحقُّ اضطراراً موجود ، إذَنْ ، لإنّيّاتٍ موجودة .

---

(١) هذه الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، ومعناها بفتح الباء الدنس .

(٢) فى الأصل انية دون شكل ولا مد ولا تشديد ؛ وهذا اصطلاح فلسفى قديم ، يُعرف مدلوله ، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق ؛ فإذا تابعنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجانى وجدنا الكلمة مضبوطه هكذا : آنية ؛ وهى تدل عند الجرجانى على الوجود العينى ، يعنى المتحقق أمام الحس ، وذلك خصوصا فى مقابلة الماهية ، أعنى ما يُعقل من الشىء (راجع مادتى إنية وماهية فى التعريفات للجرجانى) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلفى العرب مثل أبى البقاء فى كتابه الكليات (ط . القاهرة ١٢٨١ هـ ص ٧٦) يقول إنه مشتق من إن التى تفيد فى اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود ؛ فالإنية ، إذن ، هى كون الشىء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه محسوس مشاهد . وربما بدا رأى أبى البقاء متكلفاً ؛ ولكنا نجد فى لسان العرب (مادة إن) [illegible]

وأشرفُ الفلسفة وأعلاها مرتبةً الفلسفةُ الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علّة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط

= أنه بحسب رأى النحويين القدماء قد تكون فى كلمة إن هاء مضمرة ، وذلك فى مثل قول القرآن : « إن هذان لساحران » ، على تقدير : « إنه هذان لساحران » ، وذلك فى لغة بعض قبائل العرب . وقد يلحق بإن الضمير ، اجتزاء عن ذكر الشيء ، مثل قول ابن قيس الرقيات :

ويقلن : شيب قد علا ك ، وقد كبرتَ ، فقلت : إنه

أى : إنه قد كان . ويقر أبو عبيد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتفى منه بالضمير ، لأنه قد عُلم معناه » . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه ، أى إنه موجود ؛ فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعى أعنى الإنية .

على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يعتبر أن رأى أبى البقاء تخليط ، ويقول (كتاب الزمان الوجودى ص ٤ — ٥) إن من الظاهر أن الكلمة العربية — وهو يختار أن يقرأها آنية — « تعريب دقيق » لمصدر الكينونة اليونانى (εἶναι ، تنطق : أَيْـنَيْ ، وتقابل to be الانجليزية ، و être الفرنسية) ؛ ولكن الدكتور بدوى لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ، مع أنه لا يعدو غالبا أن يكون صيغة لغوية محايدة ، وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفى فى الدلالة على الوجود ، غير مشهور ؛ ولا هو أبان كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يتساءل الباحث لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة فى اليونانية ، وينسب إليه فى نفس الوقت على طريقة العرب ، من غير أن يكون تعريب المصدر أولا أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطوة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل: ὄν ، (تنطق : أَنْ ، ومعناها الوجود ، أو الموجود) ؛ ومثل ὤν (تنطق : أون ، ومعناها الكائن ، فهى اسم الفاعل من المصدر اليونانى) ؛ أو مثل οὐσία (تنطق : أوزيا = الماهية ، الجوهر ، الموجود) ، على اختلاف معانى هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كَوْن من كان ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لا بد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ἦν (تنطق : إن) اليونانية التى معناها فى اللغة اليونانية كان أو وُجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب والذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة .

وإذا كان قد يخيل للانسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها من طريق أَيْنِيّة ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتعسف والتكلف ، خصوصا لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآنية التى هى نسبة إلى الآن الزمنى . ولا بد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التى كان المترجمون يترجمون عنها فى الغالب ، لنرى هل كان فى الاصطلاح الفلسفى السريانى لفظ يقابل الإنية فى لغة العرب .

= ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصا وأنهم منذ العصر المبكر لعهدهم بالفلسفة قد استعملوا لفظ الكَوْن فى الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم فى مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث مايوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لذاته وللمكان ، وهذه الأحوال هى ماسموه الأكوان الأربعة ، أعنى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون عند الجرجانى فى تعريفاته ، ومقال هورتن عن معنى الكَوْن من حيث هو اصطلاح فلسفى فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان M. Horten : Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus ? Zeitschrift der Deutchen Morgenlaendischen Gesellschaft, Bd. 65, 539–549

والكندى نفسه يستعمل لفظ الكون بمعنى الوجود أو الحدوث ، كما تدل على ذلك رسائله التى بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التى تتناول مسائل طبيعية ، إذا صرفنا النظر عن استعماله لمعنى الكون فى مواضع كثيرة جداً من رسائله .

وإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليونانى الدال على الوجود ، لأنه كان عندهم اللفظ العربى المقابل له والذى يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ، لاسيما أن العرب كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التى يستعملها الكندى نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميمة فى الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ، حتى قبل الكندى بكثير (راجع ما ذكره مثلا كراوس فى مقاله عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما ، مجلد ١٤ (١٩٣٣ — ١٩٣٤) ص ١ — ١٠ : فنجد كلمة οὐσία يقابلها كلمة : عين (جوهر فيما بعد) ، وكلمة ὑποκαίμενον يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ، وكلمة ميتافيزيقى يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهى فيما بعد ، وهكذا) .

هذا إلى أنهم لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها — مع شدة حاجتهم إلى التعريب — نظراً إلى وجود المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعى من اللفظ العربى ، فيقولون مثلا : كمية ، كيفية ، مائية (ماهية) ، هوية ، بل هم استعملوا أفعالا من بعض الأسماء والضمائر مثل يتبعض (من بعض) ، ويتهوى (من هو) وأيّس الأيسات ، أى أوجد الموجودات (من الأيس ، راجع التعليق على هذه الكلمة فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق .... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندى هنا يستعمل لفظ الإنية فى الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية فى معنى حقيقة الشيء فى مواضع أخرى من رسائله (تعريفه للفلسفة فى رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دى بور فهو ، متابعة لديتريسى ، يضبط الكلمة هكذا : أَنِّيَّة ، ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون فى التفكير وطريقة أرسطو فى التعبير : هى تدل على الوجود عند أفلاطون (οὐσία, ὄν) ؛ لكن تسمية هذا الوجود هى بحسب طريقة أرسطو ، يعنى =

== استعماله للفظ ὅτι (تنطق هوتى == أن ، بالعربية) ؛ أو هى تدل على الوجود فى مقابل الماهية؟
ويقول دى بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل (liber de causis ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس ، ولكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، ١٨٨٢) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دى بور يجد فى كتاب الربوبية (ص ١٠٨ من النص العربى الذى نشره ديتريسى Fr. Dieterici) ذكر ستة أوائل (مبادىء للكون) هى : العقل والأنية والغيرية والهوية والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهى تقابل فى رأيه المقولات الخمس الكبرى فى محاورة السوفسطائى لأفلاطون ، أعنى : ὄν, θάτερον, ταυτόν, κίνησις, στασις ؛ ويقول دى بور إنه فى كتاب العلل (14 — 1 §) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى والوجود شىء واحد ، وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كمالا من العلة الأولى ، ثم يليها العقل وهكذا . لكن يوجد فى كتاب العلل بعد ذلك (22 §) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (10 §) كلام عن الهوية دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى فى كتاب الفصوص يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية . ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى أنيات ، لأن لها وجوداً جزئياً (τό δε τι = الموجود الجزئى) بحسب مرتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مقالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الملحق ص ٢٤ (مادة Anniya) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت فى قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا
A. — M. Goichon : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina,)
ط . باريس ١٩٣٨ ص ٨ — ١١) مادة قيمة عن لفظ الإنية عند ابن سينا . وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشىء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : «إن» فى تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه الكلمة المؤكدة التى لها معنى الكلمة اليونانية ὅτι (== أن ، بالعربية) أو معنى الـ ὄν (== الموجود) ، كما يقترح الأستاذ ماسينيون استناداً إلى قول مؤلف عربى ، استعمل كلمة إن بمعنى الموجود . وتستند الباحثة فى رأيها هذا إلى نص فى كتاب النجاة والشفاء لابن سينا وهو : « الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌّ وموجود » . وهى تضبط الكلمة على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنقل عن ابن سينا نصا آخر هو : « لاماهية لواجب الوجود غير أنه واجب ، وهذه هى الإنية » .

ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجليا لاستعمال كلمة إنية عند الكندى الذى يقول فى موضع من رسائله إن الله « هو الإنية الحق » (كتاب الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة ... الخ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى .

وإذا كان الكندى هنا يستعمل لفظ الإنية فى الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية فى مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارىء فهرس مصطلحات الكندى فى آخر الكتاب فيما يتعلق بالإنية والماهية والهوية ... ا . ==

بهذا العلم الأشرف ، لأن علمَ العلة أشرفُ من علم[١] المعلول ؛ لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ؛ وإما صورة ؛ وإما فاعلة ، أعنى ما منه مبدأ الحركة ؛ وإما مُتَمِّمة ، أعنى ما من أجله كان الشىء .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية :

إما : « هل »[٢] ؛ وإما : « ما » ؛ وإما : « أىّ » ؛ وإما : « لِمَ » .

وأما « هل » فإنها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها ؛

و « أى » تبحث عن فصلها ،

و « ما » و « أى » جميعاً تبحثان عن نوعها ،

و « لِمَ » عن علتها التمامية ، إذْ هى باحثة عن العلة المطلقة .

وَبَيِّنٌ أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ؛ ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ؛ وفى علم النوع علم الفصل ، فاذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التّمامية فقد أحطنا بعلم حدّها ، وكلُّ محدود فحقيقته فى حده .

فبحقٍ ما سمى علمُ العلة الأولى : « الفلسفةَ الأولى » ، إذْ جميع باقى الفلسفة مُنطوٍ فى علمها ، وإذ هى أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشىء الأيقن علمية[٣] ، وأول بالزمان ، إذ هى علة الزمان .

== أما عند بعض الصوفية فالإنية ترتبط بـ « أنا » ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية فى مثل قوله تعالى : « إنى أنا الله لا إله إلا أنا » ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تطلق على الذات المغيبة فإن الإنية تطلق على معقول العبد لها (أنظر كتاب الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلانى ط . القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩ — ٦٠) .

(١) فى الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .

(٢) يذكر الخوارزمى فى مفاتيح العلوم فى الفصل الأول الخاص بمواضعات المتكلمين ، فيما يتعلق بالموجود ، أنه هو الذى يصح أن يسأل عنه السائل : هل يُعدم؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدوم ، أنه هو الذى يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون فى هذا ما يدل — دلالة ما — على قصد الكندى من ذكره مطلب « هل » بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشىء ، أعنى هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر فى العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث فى العلل الأربعة .

(٣) عليها فى الأصل علامة ⊥ إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لعلها : علماً .

ومن أوجبِ الحق ألاَّ نذمَّ من كان أحدَ أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر[(١)] أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدّية ؛ فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سُبُلا وآلات مؤدّيةً إلى علم كثير مما قصروا عن[(٢)] نيل حقيقته ، و[لا]سيما إذ هو بيِّنٌ عندنا وعند المبرِّزين من المتفلسفين قبلَنا من غير أهل لساننا أنه لم يَنَلْ الحقَّ — بما يستأهل الحقُّ — أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط[ب]ه جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم يَنَلْ منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحقُّ . فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحقَّ منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدْرٌ جليل .

فينبغى أن يعظم شكرُنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى[(٣)] بكثير من الحق ، إذْ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقّية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المُسهِّلة لنا سُبُلَ الحق ؛ فانهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمعْ لنا ، مع شدّة البحث فى مُدَدِنا كلها ، هذه الأوائلُ الحقّية[(٤)] التى بها تخرّجنا[(٥)] إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية[(٦)] ؛ فان ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك .

وغيرُ ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مُدّتُه ، واشتدّ بحثُه ، ولَطُف نظرُه ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك[(٧)] من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

(١) فى الأصل غير منقوطة ، فجائز أن تكون أكبر أو أكثر .

(٢) فى الأصل : من .

(٣) فى الأصل : أتا .

(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الحقية ؛ تمشيا مع الفكرة .

(٥) يمكن أن نضبطها : تخرُّجُنا ؛ أو تخرَّجْنا ؛ والمعنى مفهوم فى الحالين .

(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، رجحت لى قراءتها : الخفية ، وهو ما يلائم السياق أيضا .

(٧) هكذا فى الأصل بعد كلة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ؛ وجائز أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أي حال .

فأما أرسطوطالس ، مُبرِّز اليونانيين فى الفلسفة ، فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشىء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال فى ذلك !

وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإنْ أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا][(١)] ، فانه لاشىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغى][(٢)] بخسُ الحق ، ولا تصغيرٌ بقائله ولا بالآتى به ؛ ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

فحَسَنٌ بنا — إذْ كُنا حِراصاً على تتميم نوعنا ، إذْ الحق فى ذلك[(٣)] — أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتِنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تامًّا ، على أقصد سُبُله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا فى ذلك ، من الانحصار عن الاتّساع فى القول المحلّل لعقد العويص الملتبسة[(٤)] ، توقّيا سوء تأويل كثير من المتَّسمين بالنظر فى دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإنْ تتوّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فِطَنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو[(٥)] الجلالة فى الرأى ، والاجتهادِ[(٦)] فى

(١) زدتها إكمالا للتقابل فى الكلام .

(٢) زدتها ، لأنى أشعر أن الكلام ناقص ، حتى فى المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقوط نقطا كاملا ، فالقراءة اجتهادية .

(٣) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاما وضع فى غير موضعه مثل جملة : « إذ الحق فى ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصا وأن قوله : أن نلزم ، يصلح جوابا لقوله : فحسن . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : فحسن بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإنى إلى افتراض سقوط كلام أميل ؛ لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح بزيادات موضحة مكملة فى مواضع كثيرة ؛ أما فى رسالة الفلسفة الأولى فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط فى ملء الفجوات ، ما دام المعنى الإجمالى واضحا .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولم أغير شيئا من النص ، لأنه مفهوم كما هو .

(٥) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها طبقا لما يلى .

(٦) إنى أميل إلى اعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء لمساوىء القوم .

الأنفاع[١] العامةِ الـكلَّ الشاملة لهم ، ولدَرانة[٢] الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بِسَدَف[٣] سجوفه أبصارَ فـكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الواترة[٤] ، ذبًّا عن كراسيهم المزوَّرة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤُّس[٥] والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجَر بشىء باعه ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحقّ أن يتعرّى[٦] من الدين من عاند قُنْيةَ علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً .

لأن فى علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبية ، وعلمَ الوحدانية ، وعلمَ الفضيلة وجملةَ علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعدَ عن كل ضار والاحتراسَ منه ؛ واقتناءُ هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحدَه ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وتركِ الرذائل المضادّة للفضائل فى ذواتها ، وإيثارها[٧] .

---

(١) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهاداً ، على أن تـكون جمع نفع ، ولعله يقصد أن القوم يتهافتون على المنافع العادية التى ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الـكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كلمة : لضيق . وفى اللغة درن الجلد والثوب يدرن درنا ، وأدرن أيضا بمعنى اتسخ وتلطخ

(٣) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا فى الأصل ، والمقصود : الجريئـة المعتدية . والواتر هو الذى يصيب غيره بظلم موجع . والأصل لايهتم باظهار الهمزات

(٥) فى الأصل : للتراس .

(٦) فى الأصل : يتعرا .

(٧) غير منقوطة فى الأصل ، وهى فى رأيى معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لـكلمة آثارها ، وفى هذه الحالة تـكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة للفضائل فى ذواتها وفى آثارها ونتائجها .

فواجبٌ إذَنْ التمسكُ بهذه القنيـة النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادّين لها اقتناؤها[١] ؛ وذلك أنهم لايخلون من أن يقولوا إن اقتناءها[٢] يجب أو لايجب .

فإن قالوا إنه يجب وجب طلبُها عليهم .

وإن قالوا إنها لا تجب[٣] وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يُعْطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قُنْيَة علم الأشياء بحقائقها .

فواجبٌ إذَنْ طلبُ هذه القُنْيَـة بألسنتهم ، والتمسُّكُ بها اضطرارٌ[٤] عليهم .

فنحن نسأل المطّلعَ على سرائرنا ، والعالمَ اجتهادَنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبِّ المعاندين له الـكافرين به عن ذلك بالحجج القامعةِ لـكفرهم والهاتـكةِ لسجوف[٥] فضائحم ، المخبرةِ عن عورات نحلهم المُرْدِية ، أن يحوطَنا ومن سلك سبيلنا بحصن عِزّه الذى لا يُرام ، وأن يُلبسنا سرابيل جُنَّته الواقية ، ويهب لنا نصرةَ غروب[٦] أسلحته النافذة ، والتأييدَ بعزّ قوّته الغالبة ، حتى يبلّغنا بذلك نهاية نيّتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلّغنا بذلك درجةَ من ارتضى نيتَه ، وقبل فعلَه ، ووهب له الفَلَح[٧] والظفرَ على أضدادِه الـكافرين نِعْمَتَه والحائدين[٨] عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنـكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

---

(١) و (٢) فى الأصل : اقتناها .

(٣) هكذا فى الأصل ، ويحسن أن تـكون العبارة : وإن قالوا إنه لايجب ... الخ .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهى فى هذه الحالة خبر لـكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ؛ وإذن تـكون حالا ، وتـكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب .

(٥) يمكن أيضا أن تقرأ فى الأصل : سجوف .

(٦) غرب السلاح حدّه .

(٧) هكذا فى الأصل ، والفلح ، بتحريك اللام ، وكذلك الفلاح أيضا ، بمعنى الفوز .

(٨) فى الأصل : العايدين ، وهو تحريف فى الغالب .

الفن الثانى

وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى

وإذ قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا فلنتلُ ذلك بما يتلوه تَلُواً طبيعياً ، فنقول :

إن الوجود الإنسانى وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود[1] الحواس التى هى لنا ، منذ بدء نشوِّنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحىَّ العام لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا[2] بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسه ، بلازمان[3] ولا مؤونة ؛ وهو غير ثابت لزوال ما نُباشر وسَيَلانه وتَبَدُّله فى كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضُل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف ؛ فهو الدهرَ فى زوالٍ دائم ، وتبدُّل غير منفصل ؛ وهو الذى تثبت صوره فى المصورة[4] ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو[5] متمثِّل ومتصورٌ فى نفس الحى ؛ فهو وإنْ كان لا ثَبَاتَ له فى الطبيعة ، فبعُد عندها ، وخفى لذلك ، فهو قريب من الحاسّ جداً ، لوجدانه[6] بالحس مع مباشرة الحس إياه .

---

(١) يقصد فى الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى ادراكها ما تدركه ؛ والوجود هنا وفى رسائل أخرى للكندى (أنظر مثلا رسالة فى ماهية النوم والرؤيا) لابمعنى الوجود المقابل للعدم ، بل بمعنى الوجدان والإدراك .

(٢) يمكن أن نزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .

(٣) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

(٤) فى الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح ، وقرأت ما بعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلا . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها الكندى فى رسالة النوم والرؤيا .

(٥) يعود الضمير على ما تجده الحواس وما تباشره .

(٦) أى لإدراكه أو كونه مدركا .

والمحسوس كله ذو هيولى أبداً ، فالمحسوس أبداً جِرْمٌ وبالجرم[1] .

والآخر أقرب من الطبيعة[2] وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

وبحقٍّ ما كان الوجودُ وجودين[3] : وجود حسّى ووجود عقلى .

إذْ الأشياء كلّية وجزئية ، أعنى بالكلى الأجناسَ للأنواع ، والأنواع للأشخاص ؛ وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع .

والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الإنسانية ، هى المسماةُ العقلَ الإنسانى .

وإذ الحواس واجدةٌ[4] الأشخاصَ ، فكلُّ متمثّل فى النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعىّ وما فوق النوع فليس متمثّلا[5] للنفس ، لأن المثل[6] كلها محسوسة ؛ بل [هو][7] مصدَّقٌ فى النفس محقَّق متيقَّن بصدق[8] الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كهُوَ لا هُوَ[9] غير صادقَيْن فى شىء بعينه ليس

---

(١) هنا بياض قليل فى الأصل .

(٢) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء وماهياتها المعقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه عام .

(٣) فى الأصل : وجودان .

(٤) يعنى مدركة .

(٥) فى الأصل : متمثل .

(٦) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ؛ فإن لم يكن هنا شىء من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما نعرفه من مذهب أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل فى النفس على الوجه المطلق ، وهى جمع مثال ؛ ولعله يقصد أن الأنواع وما فوقها ليست مثلا أو تمثلات قائمة فى المصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ، بل هى حقائق وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .

(٧) زيادة للايضاح .

(٨) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدِّق له ؛ وإلا فيمكن أن تكون الكلمة تحريفا عن : كصدق .

(٩) يقصد الحكم على الشىء نفسه بأنه كذا ولا كذا فى وقت واحد ؛ وهذا غير ممكن ، وهو معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها أن نقول : كالقول بأن الشىء كذا وبأنه لا كذا فى وقت واحد ، فهما لا يصدقان معا .

بغيرى (١) ؛ فإن هذا وجود (٢) للنفس لاحسى ، اضطرارى (٣) ، لايحتاج إلى متوسط (٤) ، وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس ؛ لأنه لامثال [له] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل [هو] (٥) إدراك لامثالى .

وكل ما كان هيولانياً (٦) فإنه مثالى ، يمثله الحس الكلى فى النفس ؛ وكل ما هو لاهيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى ، كالشكل الموجود باللون ، إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يظن أنه يتمثل فى النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثله فى نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية الملون ؛ فوجود النهاية التى هى الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس لامحسوس بالحقيقة ؛ فلذلك كل اللاتى (٧) لاهيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل (٨) فى النفس ، وإنما تعقل من المحسوس لابتمثل (٩) ؛ فأما اللاتى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل فى النفس بتة ، ولا نظن أنها تمثل ، وإنما نقر بها (١٠) لما

(١) غير منقوطة فى الأصل، وقوله : ليس بغيرى ، تأكيد لقوله : بعينه — يعنى بعينه ، غير مغاير لنفسه بوجه من الوجوه .

(٢) ى إدراك .

(٣) فى الأصل : أضطراى ؛ وقد صححتها : اضطرارى ، تمشيا مع المعنى ؛ والمقصود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسى ، وهو اضطرارى ، ولا يحتاج إلى مثال ... الخ . وربما كان يخطر لى نظراً للنص أن أميل إلى قراءة : اضطرارى : اضطراراً ، أى لايحتاج ... الخ ؛ والمعنى واحد على كل حال .

(٤) فى الأصل موسط .

(٥) زيادات موضحة .

(٦) فى الأصل هيولانى .

(٧) فى الأصل الآتى .

(٨) هكذا فى الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها هى ونظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه .

(٩) الباء والتاء غير منقوطتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل دون ان يكون لها مثال حسى فى النفس .

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة .

يوجب ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكل ليس خارجا (١) منه خلاء ولا ملاء (٢) . أعنى لافراغ ولا جسم ؛ وهذا القول لا يتمثل فى النفس ، لأن «لاخلاء ولاملاء» شىء لم يدركه الحس ، ولا خلق الحس ، فيكون له فى النفس مثال (٣) أو يظن له مثال ؛ وإنما هو شىء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التى تقدم (٤) .

وذلك أن نقول فى البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه ؛ والمكان والمتمكن من المضاف الذى لايسبق بعضه بعضاً ؛ فإن كان مكان كان متمكن اضطراراً ، وإن كان متمكن كان مكان (٥) اضطراراً — فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن ؛ ويعنى بخلاء مكان (٦) بلا متمكن ، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسما (٧) :

فإما أن يكون جسم الكل (٨) لانهاية له فى الكمية .

وإما أن يكون متناهى الكمية .

وليس يمكن أن يكون شىء لانهاية له بالفعل ، كما سنبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسم الكل لا نهاية له فى الكمية — فليس بعد جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسما ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده

(١) فى الأصل : خارج .

(٢) عبارة « لاخلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شىء واحد . أعنى القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٣) فى الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معا .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة فى الأصل .

(٥) فى الأصل : مكان .

(٦) فى الأصل مكانا ؛ وهو جائز إذا قرأنا : نعنى بدلا من يعنى ؛ وهى غير منقوطة على كل حال .

(٧) فى الأصل : جسم .

(٨) الكل هنا بمعنى الكون أو العالم فى مجموعه ، وكذلك فى مواضع كثيرة من رسائل الكندى .

ملاء ، و بعد كل ملاءٍ ملاءٌ ، كان ملاءٌ بلا نهاية ؛ فوجب جسمٌ بلا نهاية في الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون .

فإذن جسم الكل لاملاء بعده ، لأنه لاجسم بعده ، ولا خلاء بعده ، كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي اضطراري .

فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعني التي لاهيولى لها ولا تُقارِن الهيولى ، فلن يجد لها مَثَلاً[١] في النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ! هذه المقدمة لتكون لك دليلا قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظُلَمَ الجهل وكدر الحيرات .

فإن بهاتين السبيلين[٢] كان الحق من جهةٍ سهلاً ومن جهةٍ عسيراً ؛ لأن من طلب تمثُّل المعقول ليجدَه بذلك ، مع وضوحه في العقل ، عَمِيَ عنه كعشاء عين الوطواط عن نَيل الأشخاص البيِّنة الواضحة لنا في شعاع الشمس .

ولهذه العلة تحيَّرَ كثيرٌ من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذْ استعملوا في البحث عنها تمثُّلَها في النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ؛ فإن التعليم إنما يكون سهلا في المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أي ما كان حديثاً ، لعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء ؛ وفي الأشياء الطبيعية[٣] ، إذْ[٤] استعملوا الفحص

(١) المثل بفتح الميم والثاء لغة في المثل بكسر الميم وسكون الثاء .

(٢) هذه الكلمات غير منقوطة في الأصل .

(٣) قوله : وفي الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : في الأشياء التي فوق الطبيعة ، يعني أن التحير وقع في الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) في الأصل : إذا — وهي خطأ ، وتصحيحها بحسب المعنى وقياسا على النص السابق مباشرة .

التعليمي[١] ، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لاهيولى له ، لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهي متحركة ، والطبيعة علةٌ أوليةٌ لكل متحرك ساكن[٢] .

فإذن كلُّ طبيعي فذو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي ، إذ هو[٣] خاصةُ ما لاهيولى له ، فإذن هو كذلك في الفحص به على ما ليس بطبيعي[٤] ؛ فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حار[٥] وعَدِم الحق .

فلذلك يجب على كل باحث علمٍ من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإنا إنْ بحثنا ماعلة الطباع الذي هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا في أوائل الطبيعة : هي علة كل حركة — إذَنْ[٦] فالطبيعي هو كل متحرك ؛ فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فإذن ما فوق الطبيعيات هو لامتحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علةَ كون ذاته ، كما سنبين بعد قليل ؛ فإذَنْ ليس علةُ الحركة حركة ولا علةُ المتحرك متحركا[٧] — فإذن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك ؛ فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لايتحرك .

وقد ينبغي أن لا يُطلب في إدراك كل مطلوب الوجودُ البرهاني ؛ فإنه ليس كلُّ مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان

(١) يقصد الفحص الرياضي القائم على النظر الاستنباطي غالبا .

(٢) في الأصل حاد ، ولعلها تحريف .

(٣) راجع تعريف الكندي للطبيعة في رسالته في حدود الأشياء ورسومها .

(٤) في الأصل : هي ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٥) في الأصل : فإذا هي كذلك في الفحص بها على ما ليس بطبيعي ؛ وقد صححت العبارة تمشيا مع الفكرة ، لأنه يقول إن المنهج الرياضي لايصلح في بحث الأشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فهو لايصلح أيضا لدراسة ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لاهيولى له . ويجب الاحتراس عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فإذن هو كذلك ، أن المنهج الرياضي يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله في الطبيعة هو أنها تبحث فيما له هيولى ؛ فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٦) في الأصل : إذا .

(٧) في الأصل : متحرك .

[فى] (١) بعض الأشياء ؛ وليس للبرهان برهانٌ ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهان برهانٌ – فلا يكون لشىء وجودٌ البتة ، لأن ما لا يُنتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبتّة ، لأنا إن رُمْنا علمَ ما الإنسان ، الذى هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لَم (٢) نعلم ما الإنسان إذَن (٣) .

وكذلك ينبغى أن [لا] نطلب الإقناعات فى العلوم الرياضية ، بل البرهان ؛ فأما إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية .

وكذلك لكل نظر تمييزى (٤) وجودٌ خاص غير وجود الآخر ؛ ولذلك ضلّ (٥) أيضاً كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصروا عن تمييز المطلوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك فى وجود (٦) مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير من سبل الحق — فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا ، ولا فى العلم الإلهى حساً ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية (٧) ، ولا فى البلاغة برهاناً ، ولا فى أوائل البرهان برهاناً — فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعَسُر علينا وجدانُ (٨) مقصوداتنا .

فإذْ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن نقدم الفوايد (٩) التى نحتاج إلى استعمالها فى هذه الصناعة ، فنقول :

(١) زيادة يتطلبها المعنى .
(٢) فى الأصل : فلم .
(٣) فى الأصل : إذا .
(٤) و (٥) قراءة اجتهادية .
(٦ ، ٨) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه .
(٧) ربما يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته فى كمية كتب أرسطو .
(٩) يشبه أن يكون فى هذه الكلمة تصحيح فى الأصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه .

إن الأزلى هو الذى لم يجب ليس هو مطلقا (١) ؛ فالأزلى لا قبلَ كونياً (٢) لهويّته ؛ فالأزلى هو لا قوامه من غيره ؛ فالأزلى لا علة له ؛ فالأزلى لا موضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العلل المقدّمة ليست غير هذه .

فالأزلى لا جنس له ، لأنه إنْ كان له جنس (٣) فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامى (٤) له ولغيره ومن فصل ليس فى غيره ؛ فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمولٌ هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحمول .

وقد كان تبيّن أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن ؛ فالأزلى لا جنس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبدُّل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذى هو الأيس (٥) فليس يتبدّل ، لأن الفاسد ليس فسادُه بتأييس أيسيّته (٦) ، وكلُّ مُتَبَدِّل فإنما تبدُّله بضدّه الأقرب — أعنى الذى معه فى جنس واحد ، كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لأنا لا نعدّ من المقابلة كالحرارة باليبس (٧) أو بالحلاوة أو بالطول ، أو ما كان كذلك ، والأضدادُ المتقاربة هى جنس واحد .

(١) هكذا النص ؛ وفى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » ، نجده يعرّف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس (= لم يكن معدوما) ، وليس يحتاج فى قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً » ويجوز أن تكون كلمة يجب تحريفا من الناسخ عن : يجز — يعنى أن الأزلى لا يجوز بوجه من الوجوه أن يكون **كان معدوما** .
(٢) فى الأصل : كونى . ويجب لغويا أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن المخطوط فى كثير من الأحيان لا يراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لذاته قبل وجودى ، لأنه موجود أزلاً .
(٣) فى الأصل جنسا ، وهو خطأ لغوى .
(٤) هكذا فى الأصل — وهو ، كما يلى أحيانا ، بمعنى العام . راجع ص ١٢٤ ، ١٢٦
(٥) أى الوجود .
(٦) أى إيجاد وجوده — راجع فى كلتى الأيس والتأييس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .
(٧) يعنى : لا نعد من التبدل الى الضد ما يكون مثل تبدل الحرارة بيبوسة الخ .

فالفاسد جنس ، فإنْ فسد الأزلىّ فله جنس ؛ وهو لا جنس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة[١] تبدُّل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من التقص إلى التمام ، فالانتقالُ استحالةٌ ما ؛ فالأزلى لا ينتقل[٢] إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتامّ هو الذى له[٣] حالٌ ثابتةٌ ، يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بتّةً ، فالأزلى تامٌّ اضطراراً ؛ وإذ الجرم ذو جنس وأنواع — والأزلى لا جنس له — فالجرم [ليس هو[٤]] الأزلى .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرمٌ أزلىٌّ ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية ، لا نهاية له بالفعل[٥] ، وإن [ما] لا نهاية له إنما هو فى القوة ؛ فأقول[٦] :

إن من المقدمات الأوَل الحقّية المعقولة بلا توسُّط : (ا) أن كلَّ الأجرام التى ليس منها شىءٌ أعظم من شىء ، متساويةٌ ؛ (ب) والمتساوية أبعادُ ما بين نهاياتها متساويةٌ بالفعل والقوة ؛ (ج) وذو النهاية ليس لا نهاية [له] ؛ (د) وكل الأجرام المتساوية إذا زِيدَ على واحد منها جرمٌ كان أعظمَها ، وكان أعظم مما كان ، قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرم ؛ (ه) وكل جرمين متناهيى العِظَم ، إذا جُمعا ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما متناهىَ العِظَم — وهذا واجب أيضا فى كل عِظَمٍ وفى كل ذى عِظَم ؛ (و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين يعُدّ الأكبر منهما أو يعُدّ بعضه .

(١) يعنى التغير .
(٢) فى الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .
(٣) فى الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتفق مع المعنى .
(٤) بياض فى الأصل ، وقد زدتها اجتهاداً .
(٥) جملة : « لانهاية له بالفعل » هى خبر يكون .
(٦) من هنا نجد المطابقة حرفيـة تقريبا مع رسالة الـكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

فإنْ كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه ، إذا فُصل منه جرمٌ متناهى العِظَم ، فإن الباقى منه : إمّا أنْ يكون متناهى العِظَم ، وإمّا لا متناهى العِظَم .

فإن كان الباقى منه متناهىَ العظم ، فإنه إذا زِيدَ عليه المفصولُ منه المتناهى العِظَم ، كان الجرمُ الكائن عنهما جميعا متناهىَ العِظَم ؛ والذى كان عنهما هو الذى كان — قبل أن يفْصَل منه شىء — لا متناهى العِظَم .

فهو إذنْ متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خُلْفٌ لا يمكن .

وإنْ كان الباقى لا متناهىَ العِظَم ، فإنه إذا زِيد عليه ما أُخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية [له] ، وأصغرُ الشيئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،
فأصغر الجرمين اللذيْن لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،
وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ،
فأصغرهما مساوٍ بعضَ أعظمهما .

والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما[١] أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما إذنْ ذَوا نهايات — لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى يعدّها جرمٌ واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتُها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان[٢] —

فالذى لا نهاية له الأصغر متناهٍ ؛ وهذا خلف لا يمكن ،
فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

(١) فى الأصل هكذا ، وكذلك فى « رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ونجد فى رسالة « فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له — الخ : « والأشياء المتشابهة هى التى أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية » — والمعنى بعد هذا مفهوم .
(٢) يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك . والدليل على هذا الراى أن كلمة « جزء » تذكر بدلا من كلمة « جرم » فى « رسالة فى وحدانيـة الله — الخ » . وفيما يلى (ص ١٢٧) نجد الـكندى يقول ان الجزء هو « ماعدّ الكلّ ، فقسمه بأقدار متساوية » .

وإنْ كان ليس بأعظم مما [كان(١)] قبل أن يُزاد عليه، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ، فلَمْ يَزِدْ شيئا، وصار جميعُ ذلك مساوياً له وحده، وهو وحده جزء له ولجُزْئه اللذين اجتمعا؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم(٢) لا نهاية له. وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيءٌ(٣) من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل.

والزمان كميّة، فليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له بالفعل؛ فالزمان(٤) ذو أوّل متناهٍ؛

والأشياء أيضا المحمولة فى المتناهى متناهية اضطراراً؛

فكل محمول فى الجرم من كمّ أو مكانٍ أو حركة أو زمان — الذى هو مفصول بالحركة — وجملةُ كل ماهو محمول فى الجرم بالفعل، فمتناهٍ أيضا، إذْ الجرم متناهٍ.

فجرم الكل متناهٍ. وكل محمول فيه بعده(٥) أيضا.

وإذْ جرم الكل ممكنٌ أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة، [ب]ـأ أن نتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهاية فى التزيّد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئا(٦) غير الإمكان، [أعنى] أن يكون الشىء المقول هو بالقوة؛

فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له؛ ومن ذلك الحركة والزمان. فإذْ(٧) الذى لا نهاية له إنما هو فى القوة — فأمّا بالفعل فليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له، لما قدمنا —

(١) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى.
(٢) فى الأصل: جرما.
(٣) هكذا فى الأصل، ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقيا.
(٤) فى الأصل: والزمان.
(٥) يعنى أصغر منه، وفى الأصل: بعد؛ ويجوز أن تكون: يُعَدّ.
(٦) فى الأصل: شىء.
(٧) فى الرسالة الأخرى: فإن.

وإذ(١) ذلك واجب، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له؛

والزمان زمان جرم الكل، أعنى مُدّتَه؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن إنّيّة الجرم متناهية، إذْ الزمان ليس بموجود؛

ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة، أعنى أنه مدة تعدُّها الحركة، فإنْ كانت حركةٌ كان زمان(٢)، وإنْ لم تكن حركة لم يكن زمان(٣)؛

والحركة إنما هى حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة وإلاّ لم تكن حركة؛ والحركة هى تبدّل مّا، فتبدُّل(٤) مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط، هى الحركة المكانية؛ وتبدُّل المكان الذى ينتهى إليه الجرم بنهاياته، إمابالقرب من مركزه وإما بالبعد منه، هو الربوّ والاضمحلال؛ وتبدُّل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد؛

وكل تبدُّل فهو عادٌّ عدد مدة الجرم، فكل تبدل فهو لذى الزمان؛ فإن كانت حركةٌ كان جرمٌ اضطراراً،

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً، أوْ لا تكون حركة؛

فإن كان جرم [و](٥) لم تكن حركة، فإما أن لا تكون حركة بتّة، وإما أن لا تكون، وممكن أن تكون؛

فانْ لم تكن بتّةً، فالحركة ليس بموجودة، إذْ الجرم موجودٌ(٦)، وهى موجودة(٧)، وهذا خلف لا يمكن؛

(١) فى الرسالة الأخرى: وإن.
(٢) و (٣) فى الأصل: زمانا، وهو خطأ، ويخالف طريقة تفكير الكندى فى رسائل أخرى له، راجع « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ».
(٤) فى الأصل قد تبدل؛ وفى رسالة الوحدانية: والحركة هى تبدل الأحوال، فتبدُّل مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية. وقد صححت طبقاً للرسالة الأخرى.
(٥) زيادة مقترحة.
(٦) فى الأصل: موجودة، وهو خطأ واضح.
(٧) لعله يقصد ماتقدم، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام، لأن الجرم فى زمان

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرمٌ موجوداً — لا حركة بتّة . و إنْ كان ، إذا كان جرمٌ موجودًا ، ممكنـا أنْ يكون حركةٌ موجودة ، فإنّ الحركة بالاضطرار موجودة فى بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشىء هو الموجودُ ذلك الشىء فى بعض ذوات جوهره ، كالكتابة موجودة[١] بالإمكان لمحمد ، وليست فيه بالفعل ، إذ هى موجودة فى بعض جوهر الأنسان ، أعنى فى آخر من الناس ؛

فالحركة باضطرار موجودة فى بعض الأجرام ، فهى موجودة فى الجرم المطلق ، فهى موجودة اضطراراً فى الجرم المطلق ،

فإذ[٢] الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيـل أن الحركة لا تـكون ، إذا كان الجرم موجودًا ؛ فهى إذنْ تـكون ، إذا كان الجرم موجودًا ، لا تـكون ، إذا كان الجرم الجرم موجودا ؛ وهذا محال وخلف لا يمكن ؛

فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة ؛

فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرمُ الـكلّ كان ساكنا أولاً ، وكان ممكنا أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ؛ لأن جرم الـكل ، إنْ كان أولاً ساكنا ، ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرُم الـكلّ كَوْنًا عن ليس[٣] ، أو لم يزَلْ[٤] ؛

فإن كان كَوْنًا عن ليس ، فإن تهوّيه أيْسًا عن[٥] ليس فكونٌ[٦] ؛ فتهوّيه حركةٌ ، كما قدمنا ، حيث وصفنا[٧] الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو الـكوْن ،

(١) فى الأصل موجبة ، وقد صححتها تمشياً مع المعنى .

(٢) فى الأصل : فإذن ، وهو جائز على كل حال .

(٣) يعنى جرم العالم : أن يكون موجوداً عن عدم .

(٤) أو هو قديم .

(٥) يشتق الـكندى من كلمة « هو » فعلا (يتهوى) يستعمله فى معنى الوجود — راجع الفهرس الخاص بالمصطلحات .

(٦) هكذا فى الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الفاء .

(٧) فى الأصل صنفنا ، وهى غير منقوطة ، ونظراً لأن الـكندى قل أن يستعمل هذه الكلمة فلعلها محرفة عن : وصفنا .

فإذا لم يسبق الجرمُ [السكونَ] كان [السكونَ] ذاتَه ، فإذن[١] لم يسبق كونُ الجرم الحركةَ بتةً ؛

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة ؛ فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة ؛

وهذا خلف لايمكن ؛ فليس يمكن ، إنْ كان الجرم كَوْنا عن ليس ، أن يسبقَ الحركةَ ؛

فإنْ كان الجرم لم يزل ساكنا ، ثم تحرك لأنه كان ممكنا له أن يتحرك ، فقد استحال جرم الـكل — الذى لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل ؛ والذى لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك ؛

فهو إذنْ مستحيل لامستحيل ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن يكون جرمُ الـكل لم يزل ساكنا بالفعل ، ثم استحال متحركا بالفعل .

والحركة فيه موجودة ؛ فإذَنْ لم يسبق الحركةَ بتة .

فإذَنْ[٢] إنْ كانت حركةٌ كان جرمٌ اضطراراً ، و إنْ كان جرمٌ كانت حركةٌ اضطراراً ؛

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرمَ اضطراراً ، إذْ لا زمان إلاّ بحركة ، و إذ لا جرم إلاّ وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم بلا[٣] مدّة ، إذ المدّة هى ما هو فيه هُوِيَّه ، أعنى ما هو فيه هو ما [هو][٤] ؛

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح ؛

فمدّة الجرم اللازمة للجرم أبدا تَعُدُّها حركةُ الجرم اللازمة للجرم أبداً ، فالجرم لا يسبق الزمان أبداً ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

(١) فى الأصل : فإذا .

(٢) فى الأصل : فإذا .

(٣) فى الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ فى النسخ أو فى الكتابة ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٤) زدتها للبيان ، وإن كان الـكندى لايهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد — راجع أول هذه الرسالة .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كميةٌ أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فذو نهاية بالفعل .

والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — لإنِّيّته[١] ؛ فإنِّية جرم الكل متناهية اضطراراً ، فجرمُ الكل لا يمكن أن يكون لم يزَلْ . ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين فى هذه السبيل تمهُّرا بتولُّجها[٢] ، فنقول :

إن من التبدّل التركيبَ والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصلُه ؛ وهو المركب من هيولى وصورة ؛

والتركيب تبدُّل الحالة التى هى لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركّب ، فإن لم [يكن][٣] حركة لم يكن جرم[٤] ؛

فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا ؛

وبالحركة الزمانُ ، لأن الحركة تبدُّل ، والتبدل عـدَدُ مدّةِ المتبدِّل ، فالحركة عادّةُ مدة المتبدِّل ؛

والزمان مدة تعدُّها الحركة ؛ ولكل جرم مدةٌ ، كما قدمنا ، أى ما هو فيه إنّية ، أعنى ما هو فيه هوما ؛

والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدةً تعدُّها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الإنّية ، فهى معاً فى الإنية ؛

فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إنْ

---

(١) هكذا فى الأصل .

(٢) كلمة لم أستطع قراءتها الا بعد العثور على استعمال الكندى لكلمة « التولج » فى رسالته فى دفع الأحزان .

(٣) زدتها ، لإكمال المعنى .

(٤) فى الأصل : جرم ، وهو خطأ .

كان التركيبُ والتأليف تبدُّلا ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل فى ماضيه ولا آتيه ، فنقول :

إن قبلَ كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ننتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصلٌ قبله ، أعنى إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ذلك[١] فإنّ خَلْفَ كل فصل من الزمان فصلاً[٢] بلا نهاية ؛

فإذن لا يُنْتهى[٣] إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن مِنْ لا نهاية فى القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوى المدة للمدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعداً[٤] فى الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلومٌ[٥] ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً[٦] ؛

فيكون إذن[٧] لا متناهٍ متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضا إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافته ، ولا يؤتَى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى

---

(١) هكذا فى الأصل ، وأيضاً فى رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » ، « غير ذلك » فيجب أن تشير إلى الذى هو غير ذلك ، بحسب المعنى .

(٢) فى الأصل : فصل ، كما فى رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول . وقد صححتها ، لأن الأصل لا يعنى بالنحو . ويجوز أن نعتبر خلف فعلا ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضا .

(٣) غير منقوطة فى الأصل ، ويجوز أن تكون : ننتهى .

(٤) فى الأصل : مصاعداً .

(٥) شكل اجتهادى ، يعنى : زمن معلوم .

(٦) فى الأصل : معلوم .

(٧) فى الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون اسما لكان وإما أن تصحح : لا متناهيا .

ينتهى إلى زمن محدود ، بتة — والانتهاءُ إلى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان متصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ؛ فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنيّة الجرم ليست لانهاية لها ، فإنية الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرمٌ لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتاليةٌ ، زمان بعدزمان — فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمانٌ كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً — فإن لم تصر الجملة محدوده ، فقد زيد شيءٌ محدود الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له فى الكمية ؛

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا مشتركا للماضى منه والآتى ؛ وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان الآتى الأولى ؛

ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية آخرة[١] ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة؛ وقد كان قيل إنه تصير جملةُ الزمانين محدودة[٢] فهى لامحدودة النهايات ؛ وهى محدودة النهايات ،

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إنْ زيد[٣] على الزمن المحدود زمانٌ محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلما[٤] زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود النهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى لا نهاية له بالفعل ؛

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

---

(١) فى الأصل بلا شكل ولا تنقيط ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .
(٢) فى الأصل : المحدودة .
(٣) بعد هذه الكلمة فى الأصل : ما زيد ؛ وهى زائدة بلا شك .
(٤) فى الأصل : فكل ما .

الفن الثالث

من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدّمنا ، البحثُ عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علة كَون ذاته أم لا يمكن ذلك ؛ فنقول إنه ليس ممكننا[١] أن يكون الشيءُ علة كَوْن ذاته ، أعنى بكون[٢] ذاته تهوّيه[٣] من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كَوْن ، فى مواضع أخر ، للكائن من شيء خاصة — لأنه لا يخلو من أن يكون أيساً وذاته ليس ، أو[٤] يكون ليسا وذاته أيْس ، أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا وذاته أيس ؛

فان كان ليسا ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاتُه لا شيء ؛ ولا شيء[٥] لا علة ولا معلول ؛ لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيء له وجود ما ؛ فهو إذَنْ لا علة كونِ ذاته ، إذْ ليس هو علة مطلقا[٦] ؛ وقد قيل إنه علة كون ذاته — وهذا خلفَ لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس ؛ لأنه أيضا ، إذ هو ليس ، لاشيء ؛ ولا شيء لا علة ولا معلول ، كما قدمنا ؛ فهو لا علة كون ذاته ؛

وقد تقدم أنه علة كون ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علةَ كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضا أن يكون ذاتُه غيرَه ، لأن المتغايرات هى التى يمكن

---

(١) فى الأصل : ممكن .
(٢) فى الأصل غير منقوطة .
(٣) فى الأصل مهوية — وهو غير مستقيم ، لأن التهوّى ، عند الكندى ، هو صيرورة الشىء هُويّة .
(٤) فى الأصل : و .
(٥) معنى لاشيء هنا وقبل ذلك وبعده أنه معدوم .
(٦) فى الأصل : مطلقة .

أن يعرض لأحدها[١] مالا يعرض للآخر ؛ فإذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هى لاهو ؛

وكل شيء فذاته هى هو ؛ فهو لاهو ، وهو هو ؛ وهذا خلف لايمكن أيضا .

وكذلك يعرض إن كان أيساً وذاته ليس ، أعنى أن تكون ذاته غيره ، إذ عَرض له غيرُما عَرض لذاته ؛ فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو[٢] ؛ هذا خلف لايمكن أيضا ، فليس إذَن يمكن أن يكون أيساً ، وذاته ليس .

وكذلك أيضا يعرض إن كان أيْساً ، وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ؛ لأنه إن كان علةَ ذاته المكوِّنةَ لها ، فذاته معلولته ؛ والعلة غير المعلول ، فقد عرض له إذَن أن يكون علةَ ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولَتَه ؛ فذاته هى لا هو ، وكل شيء فذاته هى هو ؛ فيجب إذَن من هذا الفن أن يكون هو لا هو ، وهو هو — وهذا خلف لايمكن ؛ فليس يمكن أن يكون أيسا ، وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته .

ومثلَ هـذا أيضا يعرض ، إن كان لَيسا ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ، وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو ، وهو لا هو ؛ فليس يمكن إذَن أن يكون شيءٌ علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح .

* * *

وإذ قد تبين ذلك فنقول إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غيرَ ذى معنى ؛ فما لامعنى له فلا مطلوب فيه ؛ والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمالُ مالا مطلوب فيه .

وما كان له معنى لايخلو[٣] من أن يكون كلّيـاً أو جُزئيـاً ؛ والفلسفة لاتطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست[٤] بمتناهية ، ومالم يكن متناهيا لم يُحِط به علم ؛

(١) فى الأصل : لاحدهما .
(٢) فى الأصل : وهو هو ، وهذا لايتفق مع المعنى .
(٣) فى الأصل : يخلوا .
(٤) فى الأصل : ليس .

والفلسفة عالمة بالأشياء التى لها علمها بحقائقها ؛ فهى إذَن إنما تطلب الأشياء الكلّية المتناهية ، المحيط بها العلمُ كمالَ[١] علمِ حقائقها ؛

والأشياء الكلية العامية[٢] لاتخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية ؛

أعنى بالذاتى ما هو مُقـوِّم ذات الشىء ، وهو الذى بوجوده قوام كون الشىء وثباتُه وبعدَمه انتقاضُ الشىء وفسادُه ، كالحياة التى بها قوامُ الحى وثباتُه ، وبعدمها فسادُ الحى وانتقاضه ؛

فالحياة ذاتية فى الحىّ ، والذاتى هو المسمى جوهريّـاً ، لأن به قوام جوهر الشىء ؛

والجوهرى لايخلو من أن يكون جامعا أو مُفرِّقا ؛

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يُعطى كل واحد منها حدَّه واسمه ، فهو يجمعها بذلك ؛

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كلّ واحد منها اسمه[٣] وحدَّه :

إما أن يقع على أشخاص كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعنى على كل شخص إنسانى ؛ وهذا هو المسمى صورة ، إذ هى صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص ؛

وإمّا أن يقع على صور[٤] كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو بجنس واحد[٥] واقع كل واحد من هذه الصور .

وأمّا الجوهرى المفرِّق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض ؛ وهذا هو المسمى فصلاً ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأمّا الذى ليس بذاتى فهو ضدُّ هذا المتقدم وصفُه ، وهو الذى قوامه بالشىء

(١) قراءة اجتهادية .
(٢) هكذا فى الأصل .
(٣) غير واضحة تماما فى الأصل .
(٤) فى الأصل : صورة ؛ وهو خطأ فى النسخ .
(٥) هكذا فى الاصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له ؛ فهو إذن في الجوهر الموضوع [له] (1) ، وليس بجوهري ، بل عارضٌ (2) الجوهرَ ، فسُمّي لذلك عرضا ؛

وهو الذي في الجوهر لا يخلو من :

أن يكون في شيء واحد منفرداً به خاصا له دون غيره ، كالضحك في الإنسان والنهيق في الحمار ، فيُسمّى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئا واحدا ؛

أو يكون في أشياء كثيرة يعمّها كالبياض في الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضا عاما على حاله ، لأنه يعرض (3) لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى :

إمّا أن يكون جنسا وإمّا صورة وإما شخصا وإما فصلا وإمّا خاصة وإمّا عارضا عاماً —

وهذه جميعا يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض — فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ؛ والخاصة والعرض العام عرضية .

وإما كُلاًّ وإمّا جزءاً ، وإما مجتمعا وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كَمْ نوع يُقال الواحد ؛ فنقول : إن الواحد يُقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضا ؛ فهو يُقال إذن (4) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العامي وعلى جميع ما قد قُدّم .

والشخص إمّا أنْ يكون :

طبيعيا كالحيوان أو النبت (5) وما أشبه ذلك ،

---

(1) زيادة بحسب النص المتقدم مباشرة .

(2) غير مشكولة في الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلا ، فلعله قد سقطت كلمة : في ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهري ، بل عارضٌ [في] الجوهر ، فسمى لذلك عرضا ... الخ

(3) في الأصل : لايعرض ، وهو يخالف المعنى .

(4) في الأصل : إذا .

(5) غير منقوطة ، وقد اخترتُ قراءتها هكذا

وإمّا صناعيا كالبيت وما أشبه ذلك ، فإنّ البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعني بالمهنة (1) ؛ فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ؛ لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد (2) العرضي ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعي .

ويقال (3) أيضا على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع (4) ،

لأن الكل يُقال على المتشبه (5) الأجزاء وعلى [الأشياء] (6) اللاتي ليست بمتشبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المتشبهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، وماحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجيل ، وهي أشخاص مختلفة ؛

فأمّا الجميع فلا يُقال على المتشبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ؛ لأن الجميع أيضا يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون موحّدة (7) بمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ؛ فأما الكل فيُقال على كل متحد بأي نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائمٌ كلٌّ واحد بطباعه (8) ، بل يقال كل الماء ، إذ هو متحد .

وكذلك بين الجزء والبعض فرق (9) ؛

---

(1) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد فعل البانى له .

(2) هذه الكلمة والتي بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب العبارات التالية .

(3) الضمير يعود هنا على الواحد .

(4) راجع تعريف الكل والجميع في رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ما هنا ، في تعريف الكل .

(5) هكذا في الأصل .

(6) زيادة للايضاح .

(7) هكذا في الأصل ، وقد يجوز أن تكون : موجَدة ، وهذا يلتئم مع المعنى أيضا من وجه .

(8) في الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل .

(9) راجع تعريف الجزء والبعض في رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما عَدَّ[1] الكلّ ، فَقَسَمَه بأقدارٍ متساوية ؛ والبعض يُقال على ما لَمْ يَعُدّ الكل ، فقسمه بأقدار ليست بمتساوية ؛ فبعَّضه ، ولم يُسَاوِ بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .

فالواحد إذن[2] يُقال على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه جنس ، و بأنه نوع ، و بأنه شخص ، و بأنه فصل ، و بأنه خاصة ، و بأنه عرض عام و بأنه كلٌّ و بأنه جزء ، و بأنه جميع ، و بأنه بعضٌ .

ولأن[3] الجنس هو فى كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولا متواطئا ؛

والنوع هو فى كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من أشخاصه قولا متواطئا ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع[4] ، لأن كل شخص فمنقسم ؛ فهو إذن [ليس واحدا][5] بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير واحد الذات ، فالوحدة التى فيه — التى هى بالوضع — لا ذاتية فيه ، فليست إذن وحدة له بالحقيقة ،

وما لم يكن فى الشىء لحقيقته[6] ذاتيا ، فهو فيه بنوع عرضى ؛ والعارض للشىء من غيره ؛ فالعارض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص ؛ وهو كثير ، لأنه ذو أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً ؛ لأنه مركب من جنس وفصل ،

---

(١) فى الأصل : عدا .

(٢) فى الأصل : إذا .

(٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعنى بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد من إصلاحها لأنها تنافى كل ما يلى .

(٦) يمكن أن تقرأ : بحقيقته . ويجوز أنها : بحقيقة ، وما بعدها بيان لها لغويا ومنطقيا .

كنوع الانسان الذى هو مركب من حىّ ومن ناطق ومن ميت؛ فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه ، والوحدة التى له إنما هى بالوضع من جهةٍ لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له إذَنْ[1] بحقيقة[2] ؛ فهى إذن فيه بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى النوع أثرٌ من مؤثر اضطراراً ، أيضا .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع المُنبىء[3] عن مائية الشىء ؛ فهو كثير ، لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو «هو هو[4]» ، وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة ، وكل شخص من أشخاصه «فهو هو» أيضا ، فهو كثير من هذه الجهة ؛ فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ؛ فالوحدة فى الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير ، مختلفين بالنوع ، منبىءٌ[5] عن أيّيّة[6] الشىء ؛ فهو مقولٌ على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل ، منبىءٌ عن أيّيتها[7] ؛ فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التى تقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ؛ والعارض

---

(١) فى الأصل : إذا .

(٢) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : بحقيقية .

(٣) فى الأصل ، منبى ، وقد صححتها هكذا ، ويجوز أن يكون أصلها مُنبئاً (على أن تكون حالا) ، ولكنها لم يُراع فيها النحو ، كما هو فى كثير من المواضع .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد : فهو « هو هو » ، أى فهو هوية ، يعنى شيئا قائما بذاته .

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز .

(٦) هكذا فى الأصل ، دون علامات التشديد ، فلعله يقصد ، أى شىء هو ، تحت الجنس، كما فى أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أى » تبحث عن الفصل ، و « ما » عن الجنس بحيث تكون «أى» و« ما » معا منبئتين عن النوع . وقد كنت ميالا إلى قراءة هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل على أنها إنيّة ، ثم عدلت لما ذكرته

(٧) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش المتقدم ، ويجوز أيضا أن تكون : إنيتها ، ولهذا وجه .

للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثّر ، فالوحدة فى الفصل أثر من مؤثّر أيضا .

والخاصة هى المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبئةٌ عن إنية [١] الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت [٢] عن إنيته [٣] ، فهى كثير لأنها موجودة فى أشخاص كثيرة، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهى إذَن [٤] بنوع عرضى ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الخاصة أثر من مؤثر أيضا ؛

والعرض العام أيضا مَقولٌ على أشخاص كثيرة ؛ فهو كثير ، لأنه موجود فى أشخاص كثيرة ؛ و إمّا أن يكون كمية ، فيقبل الزيادة والنقص ، فهو مُتَجَزِّئٌ ؛ و إمّا أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولا شبيه، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهى إذَن فيه بنوع عرضى؛ والعارض ، كما قدمنا ، أثرٌ من مؤثّر ؛ فالوحدة فى العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض ، لأن كل واحد من المقولات بعضٌ له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا ، لأن كل مقولة جنسٌ ؛ فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذَن كثيرٌ ، لأنه ذو أقسام كثيرة ؛ فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، [٥] فهى إذَن فيه بنوع عرضى ؛ فهى إذَن من مؤثر ، كما قدمنا ، فيما [٦] كان بنوع عرضى .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يُقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو

(١) ، (٣) هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتهما هكذا ، ولهما وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير الكندى غير دقيق بحسب ماتقدم
(٢) فى الأصل : أنبت .
(٤) فى الأصل : اذا .
(٥) فى الأصل : بحقيقة .
(٦) فى الأصل : فى ما

كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهى فيه بنوع عرضى ؛ فهى إذن [١] فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إمّا أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا ؛

والجوهرى إمّا مشتبه الأجزاء وإمّا لا مشتبه الأجزاء ؛

والمشتبه الأجزاء كالماء ، الذى جزؤه ماءٌ بكماله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكماله ، كثيرٌ ؛

وأمّا لا مشتبه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء فكبدن الحيوان الذى هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، ورُبُط [٢] وصفاق [٣] ، وحجب وعظم ، ومخ ، ودم ، ومِرّة ، و بلغم ، وجميع ما ركب منه بدن الحى ، التى ليست بمشتبهة ؛ وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ، فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى ، أعنى كالطول والعرض والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض ، فهو منقسم بانقسام الجوهرى ؛ فهو إذَن ذو أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

والمتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كالبيت ، فإن اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أعنى الصناعى — باجتماع ما ركب منه كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا ، فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها ، كالميل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كلٌ للغلوات [٤] ، وجزء للفرسخ ، ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجتمعة ؛ فهو جميع لغلواته ، ولأنه منفصل من

(١) فى الأصل : اذا
(٢) جمع رباط ، ويظهر أن المولف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن
(٣) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والمصران .
(٤) جمع غلوة ، وهى مقياس للمسافات ، مختلف فى تقديره

أميال أخر ، أعنى اللاتى جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة فى ذلك أيضا بحقيقة ، بل [هى] عرض .

فليست الوحدة فى شىء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هى فى كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرضى ، والعارض للشىء لا من ذاته ، فالعارض للشىء من غيره ، فالعارض إذن (١) فى المعروض فيه مستفادٌ من غيره ، فهو مستفاد من مُفيد ، فهو أثر فى المعروض فيه ، والأثر من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضا ؛

وأيضا كل شىء كان فى شىء آخر عرضا ، فهو فى شىء آخر ذاتى ؛ لأن كل شىء كان فى شىء بعرض ، فهو فى شىء آخر بالذات ؛

وإذْ قد بيّنا أن الوحـدة فى هذه جميعاً بعرض (٢) ، فهى لا جزء [لا] بالذات ، بل بعرض (٣) ؛ فالوحدة فيما هى فيه بعرض (٤) مستفادةٌ الوحدةُ له مما هى فيه بالذات ؛

فإذَن (٥) ها هنا واحدٌ حق اضطراراً لا معلولُ الوحدة ؛ فلنبيّن ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا تخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول ، أعنى كل ما أدركه الحس وأحاط بمائيّته العقلُ من أن يكون :

واحداً أو كثيراً ،

أو واحداً وكثيراً معاً ،

أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً (٦) بتّة ،

---

(١) فى الأصل : اذا

(٢) و (٣) و (٤) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر ، أعنى على أن تكون فعلا ، والمعنى يستقيم بهذا أيضا ومعنى بعرض هو أن الوحدة ليست بالذات .

(٣) فى الأصل : فهى لاجزء بالذات لابعرض ؛ والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهى (يعنى الأشياء) لاجزء (يعنى واحدة) [لا] بذاتها بل بأمر آخر عرض لها ، هو فعل المؤثر ، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية لما تقدم .

(٥) فى الأصل : اذا .

(٦) فى الأصل : كثير

أو بعضها (١) كثيراً لا واحداً بتّة .

فإن كان طباعُ كل مقول الكثرةَ فقط ، فلا اتفاقَ اشتراكٍ فى حال واحدةٍ أو معنى واحد ؛

والاتفاق موجود ، أعنى الاشتراك فى حال واحدة أو معنى واحد ؛

فالوحدة موجودة مع الكثرة ؛

وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة ؛

فالوحدة أيْس لَيْس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إنْ كان كلٌّ مقولٍ كثرةً فقط ، فلا شىء يخالف الكثرة ، لأن خلافَ الكثرة الوحدةُ ؛ فلا خلاف ؛ فإنْ لم يكن خلافٌ فى المقولات فهى متفقة وهى لامتَّفقة ، لأن الاتفاق اشتراك فى حال واحدة أو معنى واحد ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، فهى لامتشابهة ، لأن المتشابهة لها شىء واحد يَعُمُّها ، تتَشابَهُ به ؛ ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ؛ فلا واحد يَعُمُّها ، فهى لامتشابهة وهى متشابهة بعَدَمِها الوحدة ، فهى متشابهة لامتشابهة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلاّ أنْ تكون وحدةٌ .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، كانت متحركة ؛ لأنه إنْ لم تكن وحدةٌ ، لم تكن حالٌ واحدةٌ ؛ وإنْ لم تكن حالٌ واحدةٌ ، لم يكن سكون ؛ لأن الساكن ما كان بحال واحدة ، غيرَ متغير ولامنتقل ؛ وإنْ لم يكن سكونٌ ، لم يكن ساكنٌ ؛ وإنْ لم يكن ساكنٌ كان متحركٌ (٢) .

وإنْ كانت كثرةٌ فقط ، كانت أيضا غير متحركة ، لأن الحركة تبدُّلٌ : إمّا بمكان ، وإمّا بكمٍّ ، وإمّا بكيْف ، وإما بجوهر ؛ وكل تبدُّلٍ فإلى غيرٍ ؛

---

(١) فى الأصل : وبعضها

(٢) فى الأصل : متحركا

وغيرُ الكثرة فالوحدةُ ؛ فإن لم يكن وحدةٌ ، فلا تبدلَ للكثرة ؛ وقد فرضنا أن وحدةً لَيْس [١] ، فتبدّل كثرةٍ ليسَ [٢] ، فحركةٌ ليس [٣] ؛ فإنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، فليست بمتحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما قد تقدم ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدةٌ .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بتّةً ؛

فإنْ كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاصُ الكثرة إما آحاداً وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإنْ لم تكن آحاداً ، ولم تنتقص إلى آحادٍ بتّةً ، فهي كثرة بلا نهاية ؛

وإذا فُصِل مما لايتناهى قسمٌ ، وكل مقسوم أعظمُ مما يُفْصَلُ منه ، فالمفصول متناهي الكثرة أو لامتناهي الكثرة ؛

فإنْ كان متناهي الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهي الكثرة ، فهو إذَنْ متناهي الكثرة لامتناهي الكثرة ؛

وهذا خلف لايمكن ؛

وإنْ كان لامتناهي الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناهٍ أعظم من لامتناهٍ ؛

وهذا خلف لايمكن ، كما قدمنا ؛

فهي إذنْ [٤] أشخاص الكثرة ، آحادٌ [٥] اضطراراً ؛ فالوحدة موجودة إذَنْ [٦] ، لأن كل شخص واحد ، فهي إذن [٧] كثرة فقط ، وهي لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لايمكن ، فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بتّة ، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدةٌ .

(١) و (٢) و (٣) ليس أي معدوم أو غير موجود
(٤) في الأصل : اذا
(٥) في الأصل آحادا
(٦) و (٧) في الأصل اذا

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ؛ فإنّ كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ؛ لأن الحدَّ واحدٌ يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن في الكثرة واحدٌ فلا [١] محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حدّ ؛ وأشخاص الكثرة محدودةٌ ؛ فهي محدودة ، وهي لامحدودة ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون وحدةٌ .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرةُ العَدَدَ ؛ لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد [٢] ، وتفاضُل بعضِ الكثرة على بعض بآحاد ؛

فإن لم يكن آحادٌ لم يكن عددٌ ؛ وإن كانت كثرةٌ بلا آحادٍ ، لم تكن معدودةً ؛

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة ؛

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن لا تكون آحاداً [٣] .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا واحد لم تكن معرفةٌ ؛ لأن المعرفة برسم ، برسم [٤] المعروف في نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إنْ لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفسُ العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة ؛ والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون وحدةٌ .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أنْ يكون شيئاً ، وإما أنْ لا يكون شيئاً ؛ فإنْ كان شيئاً ، فهو واحد ؛ فالوحدة موجودةٌ مع الكثرة ؛ وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ؛ وهذا خلف لايمكن ؛

(١) في الأصل : ولا (٢) في الأصل اا حاد
(٣) هكذا في الأصل — ولهذا وجه . ولكن الأفضل أن نصححها آحاد .
(٤) الكلمتان غير منقوطتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن تكون الكلمة الأولى زائدة

وإنْ لم يكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرةٌ ، ولا هو كثرة أيضا ؛ وقد فرض أنه كثرة ؛

فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لا يكون وحدةٌ .

وهنالك يتبين[١] أنه لايمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ؛ لأنه لايمكن أن يكون شيء كثرةً فقط ، لإنه إماأنْ يكون شيئا ، و إما أن لايكون شيئا ؛

فإنْ كان شيئا فهو واحد ؛

و إن لم يكن شيئا ، فليس هو كثرة ؛

[فهو ليس كثرة][٢] وهو كثرة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لايمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً بلا وحدة ؛

وكذلك تبيّن أنه لا يمكن أن يكون وحدةٌ بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة ؛

فنقول إنه إنْ كانت وحدةٌ فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادةٌ ؛ لأن الضدَّ غَيْرُه الضدُّ ؛ والغيريةُ أقلُّ ما تقع فى الاثنين[٣] . والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرةٌ لم تكن مضادةٌ ، و إنْ كانت مضادةٌ كانت كثرةٌ ؛

والمضادة موجودةٌ ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهى أَيْس لَيْس ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون كثرةٌ .

وأيضا إنْ كانت وحدةٌ فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناة[٣] ؛

(١) فى الأصل : تبين ،

(٢) بدا لى أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وان لم يكن شيئا فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجتين لكونه ليس شيئا . وعلى كل حال فهذا الاصلاح اجتهادى .

(٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لا بد منه للغيرية .

(٤) فى الأصل : المستثنا

فإن كان استثناءٌ فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد فرضنا أنها ليس ، فهى[١] أيس ليس ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدةٌ فقط بلا كثرة ، فلا تباينَ ؛ لأن أقلّ ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرةٌ ؛

فإنْ لم تكن كثرةٌ ، لم يكن تباينٌ ؛ و إنْ كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛ والتباين موجود ، فالكثرة موجودة[٢] .

وأيضا قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهى أَيْس ليس ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثره .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاقَ ولا اختلافَ ، ولا اتصال ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاقُ والافتراقُ والاختلافُ والاتصالُ[٣] ، فى اثنين . فالاثنان كثرة ، فإنْ لم تكنْ كثرة لم يكن اتفاق[٤] ولا اختلاف ولا اتفاق[٥] ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان .

فالكثرة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهى أَيْس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، [فليس يمكن][٦] أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداءَ ولا توسُّط[٧] ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا فى ذى أجزاء[٨] ؛

(١) فى الأصل : وهى

(٢) هذه الكلمة فى الأصل مكررة

(٣) فى الأصل على هذا الترتيب ، ولم أُغَيِّره

(٤) فى الأصل : اتفاقا

(٥) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، فى الغالب

(٦) زيادة يتطلبها المعنى (٧) هكذا ، وهو مفهوم

(٨) فى الأصل : احرا

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛

والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء أكثر من واحد ؛ فالكثرة موجودة فيه ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا[١] شكل ، لأن الأشكال إمّا من قسيّ وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسى وأوتار ، أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما ؛

فالمستدير والكرىّ لهما مركز وإحاطة ؛ والمركب من قسى أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسى أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها[٢] زوايا وأطراف، ففيها كثرة ؛

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ، فالكثرة موجودة ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهى لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقالٍ إلى غيرٍ: إما مكان ، وإما كمّ ، وإما كيف ، وإما جوهر — وهذه كثرة ؛

والساكن ساكن فى مكان، وأيضا بعض أجزائه فى بعض ؛ والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان عُلْوٌ وسُفل وأمام ووراء ويمين وشمال ؛

والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ، ومكان المتمكن [يوجب متمكنا][٣] .

(١) فى الأصل : ولا
(٢) لعل الضمير يعود على جملة ما يسبقه
(٣) زدت ما بين القوسين ظنا أنه قد سقط من ناسخ الأصل ما يشبه ذلك .

والربوُّ يوجب رابيا ، والنقص يوجب ناقصا ، والاستحالة توجب مستحيلا ، والكون يوجب كائنا ، والفساد يوجب فاسداً ؛

ونفى هذه جميعها يُوجب كثرة، لأن لا كائن لا فاسدٌ لا راب[١] لا مضمحلٌ لا مستحيلٌ ، موضوعٌ ومحمول : موضوع محمول عليه النفى لأشياء محدودة[٢] ؛

فإنْ كان السكون كانت كثرة ، فإنْ لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ؛ والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهى أيس لَيْس ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرةٌ .

وهناك يتبين[٣] أنه لا يمكن أن يكون ولا واحدٌ من الأشياء ليس فيه كثرة ؛ لأنه إن لم تكن فيه كثرة ، لم يكن متحركا ولا ساكنا ؛ وليس يخلو شىء من نوع حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فليس يمكن أن يكون شىءٌ واحدٌ لا كثرة فيه .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزءٌ[٤] ولا كلٌّ ؛ لأن الكلَّ جامعُ الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ؛ فإنْ لم تكن كثرةٌ لم يكن كلٌّ ، وإنْ لم يكن كلٌّ لم يكن جزءٌ ، لأن الكل والجزء من المضاف الذى يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الآخر وأيُّهما[٥] بطل ، بطل ببطلانه الآخر ؛

فلا كل ولا جزء إذَنْ[٦] للأشياء ؛ والأشياء كلٌّ وجزءٌ ، فالكل والجزء أيس لَيْس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

(١) فى الأصل : رابى
(٢) هكذا النص
(٣) فى الأصل : تبين
(٤) فى الأصل جزءا
(٥) فى الأصل : أو أيهما ، وهو جائز
(٦) فى الأصل : اذا

والجزء أيضا جزءٌ واحد، فإنْ كان جزءٌ[1] كانت الوحدة، وإنْ كان جزءٌ كان كلٌ، فإن لم يكن جزءٌ لم يكن كلٌ، وإنْ لم يكن جزءٌ ولا كلٌ فلا شيء؛ وإنْ لم يكن شيء فلا محسوسَ ولا معقول بتّةً، ولا وحدة فى محسوس ولا معقول بتّةً؛

فإن لم يكن جزءٌ ولا وحدةٌ، فإذْ[2] لا جزء ولا كل، فلا وحدة؛

وقد كنا فرضنا أن [ثَمَّ][3] وحدة؛ فالوحدة أيْس لَيْس؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا، فليس يمكن أن لا تكون كثرةٌ .

وهنالك يتبين[4] أنه لا يمكن أن يكون شيءٌ من التى ذكرنا وحدةً بلا كثرة، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل، كما قدمنا؛

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة فى شيء مما ذكرنا، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بتّةً .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة، ولا كثرة فقط بلا وحدة، ولا يَعْرى شيءٌ مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة؛

فواجب إذَنْ[5] أن تكون الأشياء التى ذكرنا كثيرة وواحدة .

وأيضاً فإذْ قد تبين أن طباعَ الأشياء وحدةٌ وكثرةٌ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مُباينة للكثرة أو مشاركة لها؛

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة، وجب أن يلزم ما كان وحدةً فقط ما لزم الوحدةَ التى قدمنا ذكرها من الخلف، و[أن يلزم][6] ما كان كثرةً فقط ما لزم الكثرةَ التى قدمنا ذكرها؛

---

(١) فى الأصل : جزا
(٢) هكذا فى الأصل، ويجوز أن تكون : فاذن
(٣) زيادة للايضاح
(٤) فى الأصل : تبين
(٥) فى الأصل : اذا
(٦) زدتها للايضاح

فيبقى إذَنْ[1] أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أى مشاركة لها فى جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة؛

فاذْ قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة فى كل محسوس وما يلحق المحسوس، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت، أى الاتفاق، بلا علّة، أو بعلة؛

فانْ كان بالبخت فقد كانت متباينةً، فيلزمها المحالات التى لزمت فى الاتحاد[2]، إذْ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة؛

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً، وهما متباينتان؟ والكثرة إنما هى كثرة الآحاد، أى جماعة وحدانيات؛

فمع الكثرة الوحدةُ اضطراراً، لا يمكن غير ذلك. وكيف يمكن أن يكون — إذْ هما متباينان — وحدةٌ فقط، وهما شيئان، وشيئان كثرة؟

فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع[3] إلى ما كانت علته بالبخت من التباين، وهى إنّيّات؛ فيلزم فيها أيضا ما قدّمنا من الخلف؛

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة، ثم اتفقت بالبخت، أعنى بغير علة؛

فبقى إذَنْ أن يكونُ اشتراكها بعلة منذ بدء كونها؛

فاذْ قد تبين أن اشتراكها بعلة، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها أو يكون لاشتراكها علةٌ أخرى من غير ذاتها، خارجة بائنة عنها؛

فان كانت علة اشتراكها من ذاتها فهى بعضها، فذلك البعض أقدم من باقيها،

ولأن العلة قبل المعلول بالذات، كما بينا فى كتابنا على المباينة؛ فيكون الشيء الذى هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات، أعنى جميع الأشياء :

---

(١) فى الأصل : اذا
(٢) هذه الكلمة عسيرة القراءة، وقراءتى لها اجتهادية
(٣) نقطتها اجتهادا وكذلك كلمة: علته، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطها على نحو آخر .

إمّا وحدةً فقط ؛

و إمّا كثرة فقط ؛

و إما كثرة مع وحدة مشتركة .

و يلحق فى وحدة فقط ما لحق فى الكثرة والوحدة التى قدمنا البحث عنهما ؛

فينبغى أن تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت أو بعلة منهما أو من غيرهما ؛ فيلحق فى البخت ما قدمنا من الخلف ،

و [يلحق] (١) فى اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراكُ علةً من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علةٌ لعلةٍ ، وعلةٌ لعلةٍ إلى ما لانهاية ؛

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شىءٌ بالفعل بلا نهاية ؛ فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما ؛

فلم يبق إلا أنْ يكون لاشتراكهما علةٌ أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف منهما وأقدم ، إذْ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا فى المقالات التى قلنا فيها على المباينة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب فى المشتركات — كما قدمنا — بعلة خارجة عن المشتركات ؛ فإنْ كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية فى العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شىء بالفعل لانهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لها ، لأن اللواتى فى جنس واحد ليس منها شىءٌ أقدم من شىء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتيْن فى جنس الحى ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات ؛ والعلة أقدم من المعلول بالذات ؛ فليس علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس ؛

و إذْ ليس هى معهما فى جنس ، فليست معهما (٢) فى شبه واحد ، لأن المتشابهة فى جنس واحد وفى نوع واحد كالحمرة والحمرة والشكل والشكل وما كان كذلك ؛

فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة، مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، فى جنس (٣) ولا شبه ، ولا مشاكلة ؛ بل هى علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

(١) زدتها للايضاح (٢) فى الأصل : معها

(٣) فى جنس — خبر ليست .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علةً أولى ، غير مُجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هى أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهى سبب كونها وثباتها ؛

وهذه العلة لا تخلو (١) من أن تكون واحدة أو كثيرة :

فإنْ كانت كثيرة ففيها الوحدة ؛ لأنْ الكثرة إنما هى جِماعُ أو حاد ، فهى إذَنْ كثرة ووحدة معاً ؛ فتكون علةُ الكثرة والوحدة الوحدةَ والكثرة ؛

فالشىء (٢) إذَنْ علة ذاته ؛ والعلة غير المعلول ، فالشىء غير ذاته ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرةً وواحدةً ؛

فلم يبق إلا أن تكون العلةُ واحدةً فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .

فإذَنْ (٣) اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجود فى الأشياء المعلولة ؛

وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد فى الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد ينبغى أن نبين بأى نوع توجد الوحدةُ فى المعلولات (٤) ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلو هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول — فلنقل الآن بأى نوع توجد الوحدة فى المقولات ؟ وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟

ولنقدِّم كذلك ما يجب تقديمه ، فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شىء منها على شىء قولا مرسلا ، بل بالإضافة ؛ فإنه إنما يقال : عظيمٌ ، عندما هو أصغر منه ؛ و [يقال] (٥) : صغيرٌ ، عندما هو أعظم منه ؛ وكذلك يقال للهناة (٦) :

(١) فى الأصل : تخلوا

(٢) فى الأصل : والشىء

(٣) فى الاصل : فاذا

(٤) هكذا فى الاصل ، ويجوز أن تكون المقولات ، كما سيأتى بعد قليل

(٥) زدتها للايضاح

(٦) الهناة الداهية أو الأمر العظيم ، جمعها هنوات . أما الهنات فهى خصال السوء ؛ والغالب أنها جمع هنة

عظيمة ، إذا أُضيفت إلى هناة أصغر منها ؛ ويقال للجبل : صغير ، إذا أُضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجودٌ لا بالفعل ولا بالقوة بتّة ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيمٌ ، قولا مرسلا ؛ فكان العظيمُ المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيما [١] مرسلا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذْ آخرُ أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذى هو أعظم منه أصغرُ منه أو مثلُه ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذَن [٢] ليس شيء يمكن أن يكون أعظم [٣] من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

فإذَنْ [٤] قد وُجد عظيم لاضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تَثْنِيَةُ كميّتِهِ ، وتَثْنِيَةُ كميته موجودةٌ بالفعل أو

(١) فى الأصل : عظيم

(٢) فى الأصل : اذا

(٣) فى الأصل: «فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة» ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من الناسخ أو يكون هنا تكرار ، وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر: فاذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل ... الخ؛ والمعنى الذى يريده المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقته فى البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلا ، يعنى غير مقيد ، بل هو بالاضافة إلى شيء آخر، وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو فى الذهن ، شيء لانهاية له هو أساس النسبة والإضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التى تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك اطلاقا مرسلا ومن القول بأنه يوجد ؛ بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل ؛ وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المماثلة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(٤) فى الأصل: فاذا .

بالقوة ؛ فإذَن تَثْنِيَةُ العظيم المرسل موجودة [١] بالفعل أو بالقوة ؛ فإذن [٢] للعظيم المرسل ضعفٌ ، والضعف كلٌ لِذِى الضعف ، وذو الضعف نصفٌ للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف ؛

فإذَنْ [٣] العظيم المرسل كلٌ ، والعظيم المرسل جزءٌ ، فإنْ لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ؛ فإن كان مثلَه عرض من ذلك محالٌ شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وكذلك يعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشدّ إحالة وشناعة ؛

فإذْ [٤] الكلُّ أعظم من الجزء ، فإن ضعفَ العظيم الذى ظُنّ أنه مرسل أعظمُ من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ؛

والعظيم المرسل إنما يُراد به ما لاشيء أعظم منه ؛

فإذَنْ [٥] العظيم المرسل لاعظيمٌ مرسل [٦] ؛

فإما أن لا يكون عظيم بتّة ، وإما أن يكون عظيمٌ بالإضافة ، إذْ لايقال عظيم إلا مرسلا [٧] أو بالإضافة [٨] ؛

(١) فى الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود

(٢) و (٣) فى الأصل : فاذا وكذلك فى أول السطر الأول

(٤) فى الأصل فاذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتم إما أن تقرأ : فاذْ ، وإما أن نصلح النص هكذا : فاذا [كان] ... الخ (٥) فى الأصل : فاذا

(٦) هذه هى ، فيما يبدو لى ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

(٧) فى الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوى

(٨) هذا الكلام من قوله : فاما ألا يكون عظيم بتة ... الى قوله بالاضافة ، فى هذا الموضع ، كلام محيِّر ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لى أن اعتبر فى قوله : « فاما أن لايكون عظيم بتة . . الخ» ، خطأ نحويا صحته : فاما أن لايكون عظيما بتة ، وإما أن يكون عظيما بالاضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التأدى إلى النتيجة الفاسدة ، وهى أن العظيم المرسل ليس عظيماً مرسلا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لايقال عظيم إلا مرسلا أو بالإضافة » تفريعاً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكرى ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعيه . ولكنى لم أصلح النص بحسب ما تصورته انه خطأ عنه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبيعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثانى جملة اعتراضية أو تفريعا عما قبله ؛ ويجب علىّ أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئا سقط منه ،

فإن كان العظيم المرسل لاعظيما فهو لاهو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

و إن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغرُ منه ، إذ قد تبين أنه لايكون شيء لاشيء أعظمُ منه لا بالقوة ولا بالفعل بتّة ؛

و بهذا التدبير(١) يتبيّن أنه لا يكون صغير(٢) مرسلا ، و إنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً ؛

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصّان لها دون غيرها من الكميات ؛

و إنما يقالان بالإضافة أيضاً ، لاقولاً مرسلا ؛ و بيان ذلك بمثل ما قدمنا فى العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة ،

وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، من أنه لا يقال قولا مرسلا [بل](٣) بالإضافة ؛ و بيان ذلك بما قدمنا ، فإن التدبير واحد ؛

فأمّا القليل فقد يُظن أنه يُقال مرسلا ؛ وذلك أنه يُظن أنه إنْ كان أولُ العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد ؛ فالاثنان هو القليل المُرسل ، إذْ ليس هو كثير بتّة ، إذْ لاعدد أقل منه ؛

و إنْ كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل ؛

وهذا ظن ليس بصادق ، لأنا إنْ قلنا إن الواحد عددٌ نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعةٌ قبيحة جداً ؛ لإنه إنْ كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ؛ و إنْ كان الواحد كمية ، فخاصةُ الكمية تلحقه وتلزمه ، أعنى أنه مساوٍ ولا مساوٍ(٤) ؛

(١) يعنى على هذا النحو من الاستدلال

(٢) فى الأصل : صغيرا ، ومابعدها حاله.

(٣) زدتها لضرورتها للمعنى .

(٤) فى الاصل : مساوى ولا مساوى ، وهو خطأ نحوى .

فإنْ كان للواحد أحادٌ ، بعضُها مساويةٌ له ، و بعضها لامساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ؛ فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم ؛

والواحد لاينقسم ، فانقسامه أيس ليْس ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس الواحد إذنْ(١) عدداً .

ولا تَذْهَبَنَّ من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً ؛ فإنّ ذلك موجود لا واحداً ، والمؤلفةُ من ذلك معدوداتٌ لاعدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لاهيولى له ، و إنما الهيولى فى الأفراس ؛ فلا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى الموحّد(٢) بالواحد(٣) ، بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لاتنقسم بتة ؛

فإنْ كان الواحد عدداً وليس بكمية ، و باقى الأعداد — أعنى الاثنين ومافوقه — كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ؛ فإذَنْ(٤) الواحد و باقى الأعداد إنما يُقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛

فإذَنْ(٥) الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ؛ إذْ ليس تُقال الأعداد [إلا](٦) بالإضافة إلى شيء واحد ، فالطبيات إلى الطب والمُبْرِئات إلى البُرْء(٧) ؛

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان عدداً ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساوٍ ولا مساوٍ ، فيكون للواحد آحادٌ ، بعضها مساوٍ له ، و بعضها أكثر أو أقل ؛ لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) فى الاصل : إذا

(٢) فى الأصل بدون نقط

(٣) يسمح رسم الكلمة أيضاً بأن نقرأها : الواحد

(٤) ، (٥) فى الاصل : فاذا

(٥) فى الاصل : اذا

(٦) زيادة للايضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضا .

(٧) فى الاصل : والمبريات إلى البرو

يلزم كلَّ عدد ، أعنى أن يكون له سَمِىٌّ مساوٍ[١] له وسَمِىٌّ أقل منه وسَمِىٌّ أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثات[٢] ، بعضها مساوٍ لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ؛ وكذلك يجب فى كل عدد ؛

فإن كان هذا لايجب فى الأعداد ، التى لاشك فيها ، فليس يجب فى الوحدانية ؛ وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساوٍ ولا مساوٍ ، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لامثله ، أى أكبر منه وأقل منه ، فالاثنان إذَنْ[٣] لاعدد ، إذْ ليس عددٌ أقلَّ منه ، وإنما له أكبر منه ؛ وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً ، إذْ له مساوٍ ، هو اثنان آخران ، ولا مساوٍ ، هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، إذْ له مساوٍ ، وهو واحد آخر ، ولا مساوٍ ، هو أكبر منه ، أعنى اثنين وما فوق ذلك ؛ فإذَنْ[٤] الواحد كمية ، فالواحد وباقى الأعداد تحت الكمية ؛ فإذْ ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس[٥] ، فإذَنْ[٦] هو بالطبع .

وأيضاً لايخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لاعدداً[٧] ؛ فإن كان عدداً ، فإمّا أن يكون زوجاً وإما فرداً ؛ فإن كان زوجا ، فهو منقسم قسمين متماثلى[٨] الوحدانيّات ؛ والواحد لاينقسم ، فهو لاينقسم ؛ وهو منقسم : هـذا خلف لايمكن . وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد ، وهو آحاد ؛ والواحد واحد فقط لا آحاد ؛ فهو آحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لايمكن أيضاً ؛

وإن لم يكن زوجا فهو فرد ؛ والفرد هو الذى كلُّ قسمين ينقسم إليهما غيرُ متماثلىْ الوحدانيات ؛ فالواحد إذَنْ[٩] هو منقسم لامنقسم ، وآحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لايمكن ،

(١) فى الاصل : مساويا
(٢) فى الاصل : للثلثة ثلثات
(٣) و (٤) فى الاصل : اذا ، فاذا
(٥) هكذا فى الاصل ، والايس الوجود ولعلها بالاسم ، كما فى العبارة المتقدمة :
(٦) فى الاصل : فاذا (٧) فى الاصل : لاعدد
(٨) فى الأصل : تماثلى دون نقط . وقد صححتها بحسب مايلى .
(٩) فى الأصل : فإذا

فإذَنْ[١] ليس الواحد عدداً .

ولكن هذا الحد الذى حُدّ به العدد الفرد يُظن أنه لايجب إلا بعد أنْ يَبِينَ أن الواحد ليس بعدد ، وإلاّ فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحدّ العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إنْ انقسم بقسمين فإن قسميْه غيرُ متماثلى الوحدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما][٢] يوجب أنه منقسم اضطراراً ؛

فإذْ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن[٣] : إن ركن الشىء الذى يُبْنَى منه الشىء ، أعنى الذى ركِّب منه الشىء ، ليس هو الشىء — كالحروف الصوتية التى رُكِّب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوتٌ مؤلف موضوعٌ دالٌّ على شىء مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف — فإن كان العدد المقَرُّ بِهِ[٤] عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ؛ فليس بعدد ، وليسَ للواحد ركنٌ رُكِّب منه ، فيكون ركناً لما ركب من الواحد أيضاً ؛ فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التى يُقَرّ[٥] بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يُظَنّ أن الواحدَ ركنُ الاثنين ، والاثنين[٦] ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيُظَن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركنَ الثلاثة — أن الواحدَ عددٌ ، وهو ركن الاثنين ؛ وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركّب][٧] ؛ وإنْ ظنّ أنه ركن الثلاثة[٨] ، فله ركنٌ ، هو الواحد ؛ والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ؛ فهو لامركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط ؛ والاثنان مركب رُكّب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون

(١) فى الأصل : فاذا
(٢) زدتها للايضاح
(٣) فى الاصل : فاذا
(٤) و (٥) غير مشكولتين فى الاصل
(٦) هكذا فى الاصل ، وهو معطوف على الواحد
(٧) زدتها ، لأنها سقطت من الاصل فيا أعتقد
(٨) فى الاصل : الثلثة ، وكذلك ماقبلها .

العدد بعضُه بسيط ، هو ركنه — أعني ببسيط لامُركب من شيء — وبعضه مُركب من ذلك البسيط .

ولـكن قد يُظَن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجوهر المركب ، أعنى الجسم الذىهو مركب من جوهرين بسيطين ، أعنىالعنصر والصورة ، لما[1] قد قيل إن الجوهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و][2] مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعنى الجسم ، فيُظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه العدد المُقَرّ بهِ ومنه العدد المقَر بهِ ، المركَّب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [عكسى ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر والصورة ، فَعَرَضَ للجسم ، إذْ هو مركب [من][3] جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛وهو بطباعه جسم ، أعنى مركَّباً منعنصر وأبعاد ، التى هىصورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذى هو صورة وحْدَه ، أن يكون كل واحد منهما جسما ، إذْ كان المركب منهما جسما .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المُقَرّ بهِ ، عدداً ؛ بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذْ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ وبحقّ أن الأشياء التى تركب منها أشياء ، فتـكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لاشىء يمنع من أن نعطيها أساميها وحدودها ، كالحى فى الأحياء والجوهر فى الجواهر ، أعنى أسماءها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذَنْ الواحد ركن العدد ، لاعدد بتّةً .

فإذْ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد المقول على العدد إذَنْ[4] هو محيط

(١) فى الاصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ .

(٢) زدتها لضرورتها للسياق

(٣) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركبُ جواهر ، الخ

(٤) فى الأصل : إذا .

بالعدد ، أعنى أنه عِظَمُ الوحدانيات ، وجميعُ الوحدانيات ، وتأليفُ الوحدانيات .

فإذَنْ[1] الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل[2] بطباعه ، ولم يُتَوَهَّم غيرُه لم يكن بطباعه قليلا ؛ فإذَنْ[3] إنما تلحقه القلّةُ ، إذا أُضيف إلى ما هو أكثر منه ؛ فإذنْ إنما هو قليل ، إذْ جميعُ الأعداد أكثر منه ؛ فإذن[4] إنما هو قليل إذا أُضيف إلى الأعداد ، فأما إذا تُوُهِّم طَبْعُه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركَّب من واحدين ؛ والمركب ذو أجزاء ، فهو كلٌّ لأجزائه ؛ والـكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .

فإذْ كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والـكثير والقليل ، لايقال واحدٌ منهما مرسلا ، [بل][5] بالإضافة ، وإنما يُضافُ كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لامن غير جنسه ؛ كالعِظَم ، فانه إن كان جسما فانه إنما يضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فانه لايُقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ؛

فـكذلك كل واحد من باقى الأعظام لا يُقال : أعظم ولا أصغر مما ليس فى جنسه ، قولا صادقاً ؛

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول بل من خط ؛ ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من مكان ؛ ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان ؛ ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ؛ ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقى الأعظام ، بل من قول .

(١) فى الاصل : فاذا

(٢) فى الاصل : اذا اقول ، وفوق الـ قو ، لام الف ، قد ضُرب عليها ؛ ولعل المقصود أنه إذا تصورناه بذاته .

(٣) و (٤) فى الأصل : فاذا

(٥) زدتها لضرورتها للمعنى

وكذلك لايقال قولاً صادقاً : جسمٌ أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ؛

وإن ظنَّ أن جِرْماً أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فانَّ ذلك ظنٌّ كاذب ؛ لأنه إن ظَنَّ أنَّ طول جِرم أطولُ أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فان طول كل واحد منها هو بُعْدٌ واحد من أبعاد ما نُسِبت إليه ، والبعد الواحد خط ؛ فاذنْ إنما نذهب من أن جِرْماً أطول وأقصر ، أوسطحاً [(١)] أو خطاً أو مكاناً [(٢)] ، إلى أن خط [(٣)] هذا أطول من خط هذا ؛ فانَّ هذه جماعاتٌ من الكمية المتصلة ؛

والزمان أيضا من الكمية المتصلة ، فلأنه لا خط للزمان يظهر ظهوراً تاما ، فانه [(٤)] لايقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبيِّنٌ أن لا يُقال الطول والقصر لما [(٥)] يقال له الطول والقصر إلا لما كان [(٦)] في جنس واحد ، أي في جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ؛ فأما عددٌ أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ؛ بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذي هو فيه ؛ فانه يقال : عددٌ طويل — أي في زمان طويل ؛ وكذلك يقال : قولٌ طويل — أي في زمان طويل ، لا [(٧)] أن القول والعدد يحتمل كلٌّ واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لايقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد ، أعني فيما يقال عليه العددُ والقولُ ، فانه لايقال قولا صادقا : قولٌ أكثر أو أقل من عدد ، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول ، بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقولٌ أكثر أو أقل من قول .

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) في الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها في أغلب الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الخط البُعْدَ ، وكذلك فيما يلي

(٤) في الأصل : انه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما

(٦) في الأصل : لمكان .

(٧) في الأصل : الا

فاذْ قد تبين ما قدَّمنا فليس إذَنْ الواحدُ بالحقيقة قابلا للإضافة إلى مجانسه ، وإن كان له جنس قَبِلَ أن يضاف إلى مجانسه ، فاذن لاجنس للواحد الحق بتّةً .

وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لاجنس له ، فاذَنْ [(١)] الواحد الحق أزليٌّ [(٢)] ؛ ولا يتكثّر بتّةً بنوع من الأنواع أبداً ؛ ولا يقال : واحد ، بالإضافة إلى غيره ؛ فاذن [(٣)] هو الذي لاهيولى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فان الذي هو كذلك يتكثر بما أُلِّفَ منه ؛ ولا هو كمية بتّةً ، ولا له كمية ؛ لأن الذي هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو ذي كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قَبِلَ النقص منقسمٌ ، والمنقسم متكثّرٌ بنوع ما ؛ وقد قيل إن الكثرة تكون في كل واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع ؛ وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده [(٤)] ؛ فإذن [(٥)] الواحد الحق ليس هو واحداً [(٦)] من هذه .

والحركة فيما هو من هذه ، أعني الجسم الذي [هو] هيولى مصورة ، إذ الحركة إنما هي نقلة من مكان إلى مكان ، أو رُبُوٌّ أو نقصٌ ، أو كونٌ أو فساد ، أو استحالة ؛

والحركة متكثِّرةٌ ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ؛ فالموجود في أقسام منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ؛ فالحركة المكانية متكثِّرة ؛

وكذلك الرُّبُوّيّة والنقصية متكثرة ، فإن حركة نهايات الرابي الناقص منقسمة لوجودها في أقسام المكان الذي ما بين نهاية الجرم قبل الربوّ إلى نهاية الجرم في نهاية الربو ؛ وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية النقص ؛

(١) في الأصل : فاذا

(٢) يمكن قراءتها : أولى

(٣) في الأصل : فاذ

(٤) غير منقوطة في الأصل

(٥) في الأصل : فاذا

(٦) في الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

وكذلك الكون والفساد ، فإن من بَدْو[1] الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلي] الزمان الذى فيه الكون والفساد ؛

فحركة الرُبُوّ والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد[2] والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهى أيضاً متوحِّدة ، لأن كل حركة فكليَّتُها واحدة ، إذْ الوحدة تُقال على الكل المطلق ، وجزؤها[3] واحد ، إذ الواحد يُقال على الجزء[4] المطلق ؛

فإذن[5] إذْ الكثرة موجودة فى الحركة ، فالواحد الحق لاحركة ؛

و إذْ كل مُدْرَك بالحس أو العقل إمّاأن يكون موجوداً فى عينه أو فى فكرنا وجوداً طبيعياً ، و إما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة فى النفس ، أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كالغضب والفَرَق والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكْر متكثِّرة ومتوحِّدة ، إذ لكل كثرةٍ كلٌّ وجزءٌ ، إذ هى معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهى متكثِّرةٌ أيضاً ومتوحِّدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لانفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء — إذْ النوع معقول — وما فوقها[6] ، والأشخاص محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات[7] الأشياء التى لاتعطى الأشياء[8] أساميها ولا حدودها ،

(١) هكذا فى الأصل ، وقد احتفظت بها ، لأنها غير خفية المعنى

(٢) فى الأصل : سديد ، وهى غير ظاهرة المعنى فى السياق

(٣) فى الأصل : وحرها

(٤) فى الأصل : الحر

(٥) فى الأصل : فاذا

(٦) فى الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعا إلى أنواع ، ولأن هذا ينطبق مع ما نجده فى رسالة العقل للكندى

(٧) فى الأصل جزويات

(٨) فى الأصل : شيا

فإذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ؛ وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛ وكل شىء هو لشىء بالقوة فإنما يُخرِجه إلى الفعل شىءٌ آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أعنى كلِّياتها ، هى الكلّيات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما ، أى بها كلّيات الأشياء ؛ فكليات الأشياء ، إذْ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ، فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل[1] ؛ والكُلِّيات متكثرة ، كما قدمنا ، فالعقل متكثر[2] ؛

وقد يُظن أنه أولٌ متكثر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذْ هو كلٌّ كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكلّ ، والوحدة بحق لاعقل ؛

و إذْ فى ألفاظنا الأسماءُ المترادفةُ كالشفرة والمدية المترادفة [على] حديدة الذبح ، فقد يُقال : واحد ، للمترادفة ، و إنه يقال المدية والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد متكثر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكثر ؛ فإن لحديدة الذبح التى هى عنصر المترادفة ، التى هى المدية والشفرة والسكين ، متجزئة متكثرة ؛

وأيضا الأسماء المقولة عليها متكثرة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضا إذْ فى ألفاظنا المشتبهةُ بالاسم ، كالسبع المسمى كلبا والكوكب المسمى كلبا ، فإنه يقال إنهما واحدٌ بالاسم ، أى كلب ؛ وعنصر هذا الكلب متكثر ، أعنى السبع والكوكب ؛ وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شىء علة لشىء ، لأن الكوكبَ ليس علةً السبع ولا السبعَ علةَ الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والمفكَّر فيه ، والعين القائمة ؛ فإن الخط الذى هو جوهر منبىءٌ عن اللفظ الذى هو جوهر ، واللفظ الذى هو جوهر مُنْبِىء عن المفكر فيه الذى هو جوهر ، والمفكَّر فيه الذى هو جوهر مُنْبِىءٌ عن العين

(١) إن كلام الكندى هنا عن العقل يتفق مع ما نجده فى رسالته فى العقل

(٢) لعل قوله : العقل متكثر ، يوضح تعريفه للعقل فى رسالة الحدود .

الذى هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد(١) — أعنى العين فى ذاتها ، وفى الفكرة(٢) ، وفى اللفظ ، وفى الخط ؛ والعين فى ذاتها علةُ العين فى الفكر ، والعين فى الفكر علة العين فى اللفظ ، والعين فى اللفظ علة العين فى الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكثر أيضا ، إذْ هو مقول على كثير ؛ فليس الواحد الحق واحداً(٣) بنوع اشتباه الاسم .

وإذْ قد يقال: واحد، للتى عنصرها واحد ، إلا أنها تتغاير بغيرية ما ، إمّا فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسريرَ التى عنصرها واحد ، أعنى خشباً أوأى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل(٤) ، فإنه يقال : الباب والسرير واحدٌ بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها، [إذْ] أن عنصرها(٥) متكثر ، متجزىء ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتى هى واحدة بالعنصر الأول ، أعنى بالإمكان ، متكثرة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة ؛

وأيضا قد يُقال : واحد بالعنصر ، الأشياء التى تُقال على شىء ، فيلحقها شىء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذْ فسادُ الفاسد كونٌ لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل ؛

وقد يتكثر هذا أيضا إذْ العنصر لعدة مثل ؛

وقد يُقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، الأشياء التى تقال على شىء ، فيلحقها شىءٌ آخر ، كالرُبُوّ المقول على الرابى ، فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذى له رُبُوٌّ له ضمر بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابى الضامر ، أى أن الرابى هو الضامر ؛ وهذا متكثر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدةٍ من جهة المثل ، أعنى الربو والضمر ؛ فالواحد الحق لايقال بنوع العنصر بتّةً ، فليس يقال : واحد(٦) ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ؛

(١) فى الأصل : واحدا (٢) يعنى فى الفكر أو فى الذهن .
(٣) فى الأصل : واحد (٤) لعله يقصد مختلفة فى الصورة .
(٥) يظهر أن فى هذه العبارة التى صححتها بحسب إشارة فى هامش الأصل ، تكراراً ما والمعنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التى يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ
(٦) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد

وقد يقال الواحد للذى(١) لاينقسم كما قدمنا ؛ والذى لاينقسم إمّا لاينقسم بالفعل ، وإمّا بالقوة ؛ أما الذى لاينقسم بالفعل فكالذى لاينقسم لصلابته كحجر الماس ، أعنى أنه عسر الانقسام ؛ وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكثر ؛ أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فان ذلك يقال له : لاينقسم ، إذْ ليس [ثمّ] آلة تقسمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عِظَمٌ ما ، إذْ لحقه الصغرُ : فهو مُتَكثر ؛

ويقال لاينقسم بالفعل أيضا ، وإنْ فُصل تفصيلا دائما لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حدّه واسمه ، كجميع الأعظام المتصلة ، أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مَفصولَ الجِرم جِرمٌ ، ومفصولَ السطح سطحٌ ، ومفصولَ الخط خطٌّ ، ومفصول المكان مكانٌ ، ومفصول الزمان زمانٌ ؛ فهذه جميعاً لاتنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها ، وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولا دائماً إلى نوعه .

وأيضا فإن الجرم يتكثر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطحُ ببعديْه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيْه ،

وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى آنات(٢) الزمان الحادّة لنهاياته ، كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كل مشتبه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لاينقسم ، أى كلّ مفصولٍ منه محتملٌ حدّه(٣) واسمه ؛ وهذا أيضا يتكثر ، لأنه لاينقسم ، أى كلٌّ قابل [للانقسام] قبولا دائماً(٤) .

ويقال أيضا : لاينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذى إنْ قُسِم بَطَلَتْ ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ،

(١) فى الأصل للواحد الذى .
(٢) فى الأصل : الآنات ، وهو خطأ فى النسخ (٣) فى الأصل حدا
(٤) فى الأصل ، كل قابلا قبولا دائما — وقد صححت العبارة. ويجوز أيضا أن يكون تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للقسمة . . . . إلخ

وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذى مثال أو عرضى كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قُسم لم يكن هو ما هو ؛ وهو متكثر بما ركب منه و بالتفصيل دائما أيضا ؛ وهذه جميعا من المقول : واحد[1] لا لاتصاله أيضا ؛

ويقال : واحد ، لأنه لاينقسم بنوع آخر ، ما كان لاينقسم ، لأنه ليس متصلا ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددى ، فإنه ليس شيئا متصلا[2] ، أعنى أن له أبعاداً ونهاياتٍ ، فهو شيء متصل ، بل هو لامنقسم ولا منفصل ؛ وهذا متكثر أيضا من جهة موضوعاته التى نعدُّها[3] ؛ وهذا هو الواحد العددى مكيال كل [الأشياء] ؛ والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ؛ ولا وضع للعلل التى بها الواحد العددى لامنقسم ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

ويقال : واحد ، لأنه لاينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لاجزء له مثله ، ولا مثل غيره .

وأيضا وهو مشترك ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وَضْعٌ ، كعلامة الخط التى هى نهايته ؛ فإنه لاجزء لها ، لأنها نهايةُ بُعْدٍ واحد ، ونهاية البعد لا بعد ؛ وهى متكثرة بحاملاتها ، أعنى الزمان الماضى والزمان الآتى ، التى[4] هى مشتركة لهما .

ويقال : واحد ، أيضا الذى لاينقسم من جهة الكلّيّة ، فانه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصلَ من كليّة الرطل شيءٌ بطل الرطلُ ، فلم يَكُ كلاً لرطل واحد ؛ ولذلك مايقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط ، إذْ هو كل الحد ، لأنه لانقص فيه ولا زيادة ؛ بل كلٌّ كاملٌ ؛ وما كان كذلك

(١) فى الأصل : واحده

(٢) فى الأصل : شيء متصل

(٣) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

(٤) هكذا فى الأصل

فهو متكثّر بتفصّله أيضا ؛ وآخر[1] بأن يكون الذى لاينقسم أشد التى يقال : واحدٌ ، استحقاقا للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدها توحُّداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إمّا بالذات ، و إما بالعرض ؛ أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يُقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأمّا بالذات فباقى ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهى جميعاً ما جوهرُها واحدٌ ، وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال ، وهو من حيز العنصر ؛ و إما بالصورة ، وهو من حيز النوع ؛ و إما بالاسم ، وهو من حيزهما جميعاً ؛ و إما بالجنس ، وهو من حيز الأول ؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباطِ ، وهو الذى يقال له : واحد بالعدد ، أو بالشكل ؛ والواحد بالصورة هى[2] التى حدُّها واحد ؛ والواحد بالجنس[3] هى التى حدُّ محمولها واحدٌ ؛ والتى بالاسم ، أعنى بها ما هى بالمساواة ، واحد ؛ والواحد بالمساواة هى التى نسبتها[4] واحد ، كالأشياء الطبية المنسوبة جميعاً إلى الطب .

وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا ، أعنى الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة ، يتبع أواخرُها أوائلَها ولا يتبع أوائلُها أواخرَها ؛ أعنى أن ما كان واحداً بالعدد ، فهو واحد بالصورة ؛ وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة ؛ وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، وليس على الألف شيء

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ؛ ولعله يقصد الأشياء التى حدها واحد

(٣) فى الأصل : بالحس

(٤) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

فبيّنٌ أن مقابلَ الوحدة الكثرةُ ؛ فالكثرة إذنْ تُقال بكل نوع من هذه ، فيقال : كثير[١] ، إمّا لأنه لامتصل ، فهى منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه .

و بينٌ أن الهوية تُقال على كل ما عِلّتُه الواحدُ ؛ فالهوية تقال لما تعدُّه[٢] أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات[٣] ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مُرْسَلٌ ، ولا يقبل التكثير ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير[٤] ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجودٌ فيه أنواعُ جميع أنواع الواحد التى ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها[٥] ؛ وإذ هذه التى ذكرنا أبسط ما هى له ، أعنى ما تُقال عليه ، فما تقال عليه أشد تكثُّراً ، فالواحد الحق إذن[٦] لاذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات[٧] ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن وحدة فقط محض ، أعنى لاشيء غير وحدة ؛ وكل واحد غيره فمتكثر ؛ فإذن[٨] الوحدة ، إذ هى

(١) فى الأصل : كثيراً
(٢) الكلمة غير منقوطة فى الأصل
(٣) فى الأصل : المفعولات
(٤) إن عبارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هى منسجمة مع الكلام ، فلعلها زائدة أو لعل النص ناقص
(٥) الكلمة غير واضحة فى الأصل
(٦) فى الاصل : اذا
(٧) فى الأصل : المفعولات
(٨) فى الأصل : فإذا

عرض فى جميع الأشياء ، فهى غير الواحد الحق ، كما قدمنا ؛ والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لايتكثر بتّةً بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو] زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ولاعرض[١] ، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكثُّر بتّةً ؛ فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذْ كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان فى شيء بعرض فمُمْرِضُه فيه غيرُه ، إما ماذلك[٢] الشيء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأوّلُ علّةٍ للوحدة فى الموحّدات هو الواحد الحق الذى لم يُفِدْ الوحدة من غيره ، لأنه لايمكن أن تكون المفيدات بعضُها لبعض بلا نهاية فى البدو ؛ فعلّة الوحدة فى الموحّدات هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعنى أنه لايتكثر من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسلاً واحداً[٣] لايتكثر بتة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذْ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرةُ معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثِّر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت[٤] الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرارٍ إنْ لم تكن وحدة لم تكن كثرةٌ بَتّةً[٥] ، فإذَنْ تَهوِّى[٦] كل كثير هو بالوحدة ؛ فإنْ لم يكن

(١) فى الأصل : ولا للجوهر ولا للعرض
(٢) هكذا فى الأصل : والمعنى الإجمالى فى كل هذا النص ظاهر ، على مافيه من اضطراب . وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين مضلعين رغبة فى الإيضاح
(٣) فى الأصل : مرسل واحد
(٤) فى الأصل : ولا كانت — وليس لها وجه
(٥) فى الأصل : فاذا .
(٦) هكذا رسم الكلمة فى الاصل — وهى غير منقوطة ، وقد شكلتها ونقطتها اجتهاداً

وحدة فلا[1] هوية للكثير بتة ، فإذن كل متهو[2] إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها ؛ فإذن علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد ؛ والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى تهوية عن علة ، فالذى يهوى مبدع ؛ وإذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك[3] ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال — فهو المبدع جميع المتهويات ؛ فإذ لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدها هو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان ؛ فالواحد الحق إذن[4] هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عاد[5] ودثر .

فإذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المفيد المبدع ، القوى الممسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو[6] ذلك تلواً طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة والجود[7] الفائض .

تم الجزء الأول[8] من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى

والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبى وآله أجمعين .

---

(١) فى الأصل : ولا

(٢) فى الأصل : متهوى ، ويحسن أن تكون : تهو .

(٣) لعل فى هذا النص تكراراً

(٤) فى الأصل : إذا

(٥) هذه الكلمة غير منقوطة ، ودالها كالراء ، فهل يمكن قراءتها : غار ، هى والكلمة الأخرى قبلها بقليل ، ولعل الصواب عدم .

(٦) فى الأصل : يتلوا

(٧) فى الأصل : الجواد

(٨) هنا ينتهى هذا الكتاب للكندى ، وليس له فى المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشير إليها المؤلف ؛ وهو يقول فى كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها فى كتاب الفلسفة الأولى

رسالة الكندى

فى حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأمور أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهى تذكر دون مبدأ فى ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة فى التصنيف . وقد يكون فيها تكرار أو غموض ، مرجعه إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد ممن ترجم للكندى وأحصى مصنفاته ؛ ولكن الاختلاف المشاهد فى رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من الثبت الأول الذى اعتمد عليه المؤرخون ، أو أنها لم تكن فى متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان اخر ، لعله الذى نجده عند ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ، وهو : « مسائل كثيرة فى المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندى — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين فى أسمائها — وهذا هو الواقع فى إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغلب الظن أنها أضيفت استيفاء للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهده فى رسائل الكندى التى بين أيدينا فى هذا المخطوط ، بل فى غيرها مما لم يحوه المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندى . غير أنه لا ريب فى أن ما فيها له : بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات و بين التعريفات

المذكورة ، فى مناسباتها المختلفة وبحسب الحاجة إليها ، فى بقيـة الرسائل . وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدى بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندى عمد إلى رسائله ، فانتقى منها التعريفات وجمعها ؛ وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الكتاب الذى يذكره للكندى ابنُ أبى أصيبعة والذى تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما تحويه هذه الرسالة التى نقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدّل عنوانها بحسب نظرته لموضوعها . أما أن ما تحويه للكندى فهذا ما لاشك فيه .

هذه الرسالة — على قصرها وعلى قلة شمولها وعلى كل ما يستطيع القارىء الحديث المثقف أن يجده فيها من نقص — هى ، فيما أعتقـد ، أول كتاب فى التعريفات الفلسفية عند العرب ، وأول قاموس للمصطلحات عندهم وصل إلينا . ولا شك أن ما فيها يعين على فهم ما قد تكشفه الأيام من المؤلفات الفلسفية للعصر الذى كُتبت فيه ، وأن المقارنة بين ما جاء فيها وبين نظيره فى كتب الاصطلاحات والتعريفات بعد ذلك — مثل «رسالة الحدود» لابن سينا وكتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمى و «كتاب التعريفات» للجرجانى — موضوعٌ شيّق جدير بالدراسة ، خصوصاً لأن الاصطلاحات تنوعت وتطورت ثم استقرت .

أما مصدر هذه التعريفات التى يذكرها الكندى فهو ظاهر ؛ فكثير منها يرجع إلى الفلسفة اليونانية ؛ خصوصاً إلى أفلاطون وأرسطو ؛ ولا شك أنها تبيّن كيف ترجمت مصطلحات الفلسفة اليونانية ، وأن بعضها — على اختصاره — جامع ، وهو خير من تعريفات المتأخرين وأقرب للمعنى الفلسفى .

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الكندى

فى حدود الأشياء ورسومها[١]

العلة الأولى — مُبْدِعَةٌ ، فاعلةٌ ، مُتَمِّمَةُ الكلّ ، غيرُ متحركة[٢] .

العقل — جوهرٌ بسيط مُدْرِك للأشياء بحقائقها[٣] .

الطبيعة — ابتداءُ حركةٍ وسكون عن حركة[٤] ، وهو[٥] أول قوى النفس.

النفس — تماميةُ جرمٍ طبيعىٍ ذى آلةٍ قابلٍ للحياة ، ويقال : هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ؛ ويقال : هى جوهر عقلى متحرك من ذاته بعدد مؤلَّف[٦] .

الجِرْم[٧] — ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع — إظهارُ الشىء عن ليس[٨] .

---

(١) الحد أو التعريف التام هو تعريف الشىء بالجنس القريب وبالفصل المميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشىء بالجنس وبعرض مميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ضاحك

(٢) يقصد الكندى بالعلة الأولى الله ، وهذه بعض صفاته — راجع كتابه فى الفلسفة الأولى وأوائل رسالته فى العلة الفاعلة القريبة .. الخ وغير ذلك من الرسائل .

(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجانى فى التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ ص ١٠١

(٤) تجد هذا التعريف فى كتاب الفلسفة الأولى ص ١١ ، مما تقدم ، وفى أول رسالة الكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز لغة

(٦) راجع مادة نفس عند الجرجانى (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات ؛ وآخر تعريف الكندى غامض المعنى ، فلعله يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ؛ وهذا يمكن أن نفهمه فى ضوء رأى أرسطو وأفلاطون فى النفس — راجع لاحتمال معنى آخر ، ما تقدم ص ١٥٥ .

(٧) يغلب عند الكندى استعمال لفظ الجرم لا لفظ الجسم الذى غلب فيما بعد ، ومما له دلالته من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفا عند الجرجانى

(٨) راجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجانى ، ص ٣ ؛ وليس معناه العدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام ... الخ ومفاتيح العلوم للخوارزمى ٥ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ص ١٨

الهيولى — قوة موضوعة لحمل الصور ، منفعلة .

الصورة — الشيء الذى به[١] الشيء هو ما هو .

العنصر — طينة[٢] كل طينة .

الفعل[٣] — تأثيرٌ فى موضوعٍ قابل للتأثير ؛ ويُقال : هو[٤] الحركة التى من نفس المتحرك .

العمل — فعل بفكر[٥] .

الجوهر[٦] هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل للأعراض لم[٧] تتغير ذاتيته ، موصوفٌ لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التى تزيد لكل واحد من الأشياء التى مثل[٨] التكون والفساد ، فى خاص جوهره ، التى إذا عُرفت[٩] عُرفت أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر الجزئى ، من غير أن تكون داخلة فى نفس جوهره الخاصّ[١٠] .

(١) فى الأصل : الشيء التى بها — وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقا لتعريف تال (ص ١٦٩) ولتعريف الكندى للصورة فى رسالته «فى أنه [توجد] جواهر لا أجسام» .

(٢) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهيولى . والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجانى — راجع أيضا كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ ص ٤٠

(٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجانى ص ١١٢

(٤) فى الأصل : هى ؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة : «من» بعد ذلك فيمكن قراءتها : هى ، أيضا .

(٥) ليلاحظ القارىء الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضا رسالة « فى الفاعل الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجانى

(٦) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجانى ص ٥٤ ؛ قارن تعريف الجوهر فى مفاتيح العلوم للخوارزمى ص ١٧

(٧) اللام فى هذه الكلمة قصيرة ، والقراءة اجتهادية

(٨) فى الأصل : بمثل ، ولعلها تحريف

(٩) فى الأصل : عرف

(١٠) هكذا فى الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر متقوم بذاته .. غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل مايشبه التكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه فى هذه الحالة لا يكون جوهرا متقوما بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحمولات العرضية المتغيرة ، فلا يقبل شيئا جوهريا آخر

الاختيار — إرادة قد تقدمها رويّةٌ مع تمييز .

الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية — ماهو شبيه وغير شبيه .

المضاف — ما ثبت بثبوته آخرُ .

الحركة[١] — تبدُّل حال الذات .

الزمان — مدة تَعُدُّها الحركة ، غيرُ ثابتة الأجزاء[٢] .

المكان[٣] — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاءُ أُفقَىْ المحيط والمحاط به .

الإضافة — نسبة شيئين ، كلٌّ واحد منهما ثباتُه بثبات صاحبه .

التوهم[٤] — هو الفنطاسيا ، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ؛ ويقال : الفنطاسيا ، وهو التخيّل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاسّ — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته[٥] .

الحسّ — إنّيّة[٦] إدراك النفس صورَ ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل [القوة] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحسّاسة — هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .

المحسوس — هو المدرَك صورتُه مع طينته .

(١) تشمل الحركة عند الكندى ما تشمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك فى رسالة فى وحدانية الله ... الخ وفى غيرها وفى كتاب فى الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٢) راجع هذا التعريف بنصّه عند الخوارزمى ص ٨٣

(٣) راجع الجرجانى ص ١٥٤ ، والخوارزمى ص ٨٣

(٤) التوهم غير موجود عند الجرجانى — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر هو المأخوذ عن ابن سينا — راجع تعريف الفنطاسيا عند الخوارزمى ص ٨٣ وتعريف المتصرفة عند الجرجانى ص ١٣٢ . راجع أيضا رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا

(٥) راجع رسالة فى ماهية النوم والرؤيا ؛ والكندى يميز بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس ، لأنه يرى — كما فى رسالة العقل — أن الحاس هو النفس

(٦) راجع التعليق الخاص بهذا الاصطلاح فى أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٩٧ وما بعدها

الرَوِيّة — الإمالة[1] بين جواهر النفس .

الرأى — هو الظن الظاهر فى القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى ، والرأى إذن سكون[2] الظن .

المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية[3] دالة على المحدود[4] دلالة خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة فى الجنس مختلفة فى الحدّ .

الإرادة[5] قوة يُقصد بها الشيء دون الشيء .

المحبة[6] علة اجتماع الأشياء .

الإيقاع[7] — فعلُ فصلِ زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .

الاسطقس[8] — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منحلاً ، وفيه الكائن بالقوة ؛ وأيضا : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الواحد[9] — هو الذى بالفعل ، وهو فيما وُصف به تارة [بالعرض] .

---

(١) هكذا فى الأصل ، يعنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفا عن الإجالة ، بمعنى إجالة الفكر بين الخواطر — وهو بعيد ، لأننا نجد فيما بعد (ص ١٧٥) استعمال مادة : أ.ال ، فى معنى قد يفسر الإمالة هنا

(٢) هكذا فى الأصل ، فلعله بمعنى استقرار الظن

(٣) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقفة على رأسها . وقد كنت قرأتها فى نشرة سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة

(٤) هكذا فى الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى

(٥) تجد التفصيل عند الجرجانى ص ٩ ، ولكن تعريف الكندى يوجد بنصه عند الخوارزمى ص ٨٤ . والفارابى يحدد الارادة معنى خاصا . راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٠٦ من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندى للارادة هو أساس رأى المتكلمين فيها ، خصوصا الغزالى — راجع التهافت ص ٣٦ — ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧

(٦) هذا صدى رأى أنباذوقليس فى أن القوتين الفاعلتين فى حركة العناصر هما الحب والكراهية

(٧) الإيقاع فى الموسيقى هو تلك النقرات التى تتتالى من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم — خوارزمى ص ١٤٠ — ١٤١

(٨) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχεῖον = الأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء

(٩) فى الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجى ، وهو ليس واحداً بالحقيقة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ماتقدم ص ١٢٨ فما بعدها وص ١٦١ ، ١٦٢

العلم — وجدانُ الأشياء بحقائقها .

الصدق — القولُ الموجب ماهو والسالب ماليس هو ؛ وهو أيضا إمّا إثبات شىء ليس هو ، وإمّا نفى شىء عن شىء هو له[1] .

الكذب — القولُ الموجبُ ماليس هو والسالبُ ما هو .

الجذر[2] — هو الذى إذا ضوعف مقدارُ ما فيه من الآحاد عاد المالُ الذى هو جذره .

الغريزة — طبيعة حالّة فى القلب ، أُعِدّت فيه لينال به[3] الحياة .

الوهم — وقوف شىء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .

القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلى — الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره ؛ والذى لايحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً[4] .

العلل الطبيعية أربع[5] — ما منه كان الشىء ، أعنى عنصره ؛ وصورة الشىء التى بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشىء التى هى علّته ؛ وما من أجله فعلَ الفاعلُ مفعولَه .

الفلك — عنصر وذو صورة ، فليس بأزلى[6] .

المُحال[7] — جمعُ المتناقضين فى شىء ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

---

(١) يخيل إلى أن هنا تناقضا ، ولكنى لم أعدل شيئا من النص ، لأنه يمكن أن يفهم بتأويل بعيد .

(٢) يعرف الخوارزمى (ص ١١٥) الجذر بأنه : كل ماتضرب به فى نفسه ؛ والمال بأنه : كل مايجتمع من ضرب عدد فى نفسه

(٣) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها كما هى

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٣ مما تقدم . والجرجانى متأثر فى تعريفه للأزلى بتعريف الكندى وإن كان يفصل أكثر منه

(٥) فى الأصل : أربعة . وهذه العلل هى : المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية — بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندى

(٦) هذه فكرة أساسية عند الكندى القائل بحدوث العالم كله وتناهيه فى الزمان والمكان — راجع مقدمتنا

(٧) قارن الجرجانى ص ١٣٨ ؛ والتطابق عند الخوارزمى أدق ، ص ٨٤ .

الفهم — يقتضى الإحاطةَ بالمقصود إليه .

الوقت[1] — نهاية الزمان المفروض للعمل .

الكتاب — فعل شى موضوع مـرسَّم[2] لفصول الأصوات ونظمها و تفصيلها

الاجتماع — معلول[3] بالطبع للمحبة .

الكل — مشترك لمُشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء[4] .

الجميع — خاص للمشتبه الأجزاء[5]

الجزء — لما فيه الكل .

البعض — لما فيه الجميع[6]

وكل هذا يُقال على كل واحد من القاطيغورياس بما يستحق[7] .

المُماسّة — توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتها ولا من طبيعة غيرها إلا ما لايدركه الحس ؛ وأيضاً هو تناهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .

الصديق — إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على غير معنى[8] .

---

(١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، فى معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة الإسلام — قارن الجرجانى ص ٧٧، ١٧٢ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندى — مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه، حيث يعرف الزمان ومقداره .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ وفى اللغة رسّم (بتشديد السين) الثوب يعنى خطّطه . ويجوز أن تكون الكلمة محرفة عن : برسم أو يُرسم

(٣) فى الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٦ — ١٢٧

(٥) فى الأصل : الجمع — ونجد فى الفلسفة الأولى (ص ١٢٧) خلاف هذا ، حيث يقول الكندى إن الجميع لايطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ١٢٧ لتجد تفصيلا أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالتها فى محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ ويحسن الرجوع إلى متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى — خصوصا العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندى ؛ فيدل كتاب الانتصـــار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ، والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٧ — ١٢٨ فما بعدها

(٨) هكذا النص — ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة نفهم بها الصداقة .

الظن — هو القضاء على الشىء من الظاهر — ويقال : لا من الحقيقة — والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكنٍ عند القاضى بها[1] زوالُ قضيته .

العزم — ثبات الرأى على الفعل .

اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب — هو تضعيف أحد العددين بما فى الآخر من الآحاد .

القسمة — تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه أو غيره .

الطب — مهنة قاصدة لإشفاء[2] أبدان الناس بالزيادة والنقص[3] وحفظها على الصحة .

الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التى من جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشىء من جواهر مختلفة وتفريق[4] التى من جوهر واحد .

اليبس — علة سهولة انحصار الشىء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره

الرطوبة[5] — علة سهولة اتحاد الشىء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

الانثناء — تقارب الطرفين إلى قُدّام وخلف .

الكسر — انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغد[6] — انضمام أجزاء الهيولى لعلّتين : إما أن تكون أجزاؤها غير

---

(١) هكذا فى الأصل ، وكان يخطر لى تغيير الضمير فى هذه الكلمة — إذن يمكن أن يكون للكلام وجه آخر أيضاً

(٢) أشفى فلان فلانا طلب له الشفاء

(٣) كنت ميالا فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى العباره ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب مايلى

(٤) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٥) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجانى ص ١٧٤ ، ٢٧٥ .

(٦) هكذا فى الأصل — وفى اللغة ضغده يضغده ضغداً بمعنى خنقه أو عصر حلقه ، ويجوز أن تكون لغة فى ضغط أو تحريفا عنها

متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عَضْواً[١] ، أو لأن يكون كالوعاء مملوّاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عصواً .

الانجذاب — مواتاة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت : كالثوب أى جزء كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة — خروج هواء مُحتقِن[٢] فى جسم عارضٍ فيه ، مخالطةٍ له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة — حدّها القدماءُ بعدة حروف :

(ا) إما من إشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهى مُحِبّ ، ومن سوفا ، وهى الحكمة[٣] .

(ب) وحدّوها أيضاً من [جهة][٤] فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبُّه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

(ج) وحدُّوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والموت عندهم موتان : طبيعى ، وهو تركُ النفس استعمالَ البدن ؛ والثانى إماتةُ الشهوات — فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ؛ لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء : اللذة شرٌّ . فباضطرارٍ[٥] أنه إذا كان للنفس

---

(١) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ؛ فإن لم تكن تحريفا عن : عصراً ، أو ضغداً ، ففى اللغة : عصا الجرح شدَّهُ وعصا القومَ جَمَعَهم

(٢) هكذا فى الأصل ، لكن لا نقط إلا على النون — والمحتقن المحبوس . ويجوز أن نقرأها : مختنق ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الياء رغم التنوين

(٣) لا تكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزءى الكلمة اليونانية . فهذا مايقوله الكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والخوارزمى (ص ٧٩) مثلا يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة — هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية

(٤) زيادة بحسب مايلى

(٥) فى الأصل : شرف باضرار ؛ وقد تركتها هكذا فى نشرة سابقة ، حتى نبّه الزميل الدكتور الاهوانى (معانى الفلسفة ط. القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٢) إلى هذا التصحيح الذى أسجله له هنا شاكرا ؛ ولا بدّ من تصحيح النص الذى نقله فى ص ٤١ طبقا لتصحيحنا له بعد هذا بقليل .

استعمالان[١] : أحدهما حسى والآخر عقلى ، كان[٢] مما سمى الناس لذةً ما يعرض فى الإحساس ، لأن التشاغلَ باللذات[٣] الحسية تركٌ لاستعمال العقل .

(د) وحدُّوها أيضا من جهة العلة[٤] ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(هـ) وحدّوها[٥] أيضا فقالوا : الفلسفة معرفةُ الإنسانِ نفسَه ؛ وهذا قولٌ شريف النهاية بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجسام[٦] ، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهراً لا جسماً ، فإنه[٧] إذا عرفَ ذاتَه عرفَ الجسمَ بأعراضه والعرضَ الأول والجوهر الذى هو لا جسم ؛ فإذَنْ إذا علم ذلك جميعا ، فقد علم الكلّ ؛ ولهذه العلّة سمى الحكماءُ الإنسانَ العالم الأصغر[٨] .

(و) فأمّا ما يحدُّ به عينُ[٩] الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنيّاتها وما ئيّتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان[١٠] .

---

(١) فى الأصل : استعمال احدها ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٢) فى الأصل : وكان

(٣) فى الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٤) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٥) فى الأصل : وحدوا

(٦) هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها ، لأن ذلك جائز لغة . وإن كان مع تكلف فى فهم المعنى

(٧) يعنى الإنسان

(٨) هذا تفسير فلسفى خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير مايعرفه الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل

(٩) فى الأصل : عن ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ؛ ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها

(١٠) وإذن فالكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ؛ وهى تكاد تشمل كل ماقيل فى تعريفها ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكراً صريحا ، أعنى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالموجود بما هو موجود — أى من حيث هو — وتعريف الرواقيين المشهور للفلسفه بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويجد القارىء التعريف الثانى عند الفارابى (أنظر رسالة ماينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفه ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ص ٦٢) ، والثالث موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسبه لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع الغم من الموت ، =

السؤال عن البارىء ، عزَّ وجل ، فى هذا العالم ، وعن العالم العقلى ؛ و إن كان فى هذا العالم شىء[1] فكيف هو الجواب عنده[2] ؛ هو كالنفس فى البدن ، لا يقوم شىء من تدبيره[3] إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يُعلم[4] إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النفس [فيه][5] ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه[6] — فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يُرى ، والعالم الذى لا يُرى لا يمكن أن يكون [معلوما][7] إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه[8] .

الخلاف — مُعطى الأشياءَ غَيْرِيَّةً أو غَيْراً .

الغيريّة — فيما يعرض فيما انفصل[9] بالعقل الجوهرى ، مثلا : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

= ط . ليدن ١٨٩٩ ص٥٢) . على أن الأربعة التعاريف الأولى التى ذكرها الكندى توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة فى المقدمات التى كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية فى القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب ... Ueberwreg, Grundriss أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ؛ وأما الثانى والثالث فمشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلا محاوراته الآتية . Protagoras,335d , Politeia 480a. 484d. , Phaidr. 278d.

(١) هكذا فى الأصل — وقد تركتها ، لأن المعنى قد يسمح بذلك
(٢) هكذا النص ، ولعل الضمير يعود على السؤال
(٣) الضمير يعود على البدن
(٤) فى الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما اعتقد
(٥) زيادة للايضاح ، وطبقاً لما يلى
(٦) يجوز أن يكون فى الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام
(٧) زيادة للايضاح ومسايرة لمنطق الفكرة
(٨) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب مافى الأخبار — مادار بين الجهم وبين أحد السمنية الذى سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد؛ وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن المرتضى فى المنية والأمل باختصار ومع تعديل — راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ — ١٣٠) ومن الغريب أن شيئا كهذا يُنسب للامام أبى حنيفة فى مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء فى آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و —
(٩) يعنى انقسم وتمايز

الغيرية — هى العارضة فيما انفصل بعرض : إمّا بذات[1] واحدة وإما فى ذاتين ؛ أمّا فى ذات واحدة فكالذى كان حاراً ، فصار بارداً — فإنه عرضت له غيريّةٌ لتغاير أحواله ، وهو فى جميع الحالتين لم يتبدّل ؛ وأمّا الشىء العارض فى شيئين فكالماء الحار والماء البارد — فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعا ماء ، ولكن عرضت لهما الغيريةُ ، ما أن[2] أحدهما بارد والآخر حار .

الشك[3] — هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تُهمة ذلك الظن .

الخاطر[4] — علته السانح[5] .

الإرادة — علتها الخاطر .

الاستعمال — علّتُه الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علةً لخطرات أُخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العالم [التى][6] هى فعل البارى ، ولذلك نقول إن البارى عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، و بعضها مستخرجة لبعض ، و بعضها متحركة ببعض[7] .

إرادة المخلوق — هى قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سانحة ، أمالتْ إلى ذلك[8] .

المحبة — مطلوبُ النفس ، ومتمِّمةُ القوة التى هى اجتماع الأشياء ، و يقال : هى حال النفس فيما بينها و بين شىء يجذبها إليه .

(١) هكذا فى الأصل — والمعنى : فى ذات
(٢) هكذا فى الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركتها — ويجوز أن يكون الصواب : فإن
(٣) قارن مادة : شك ، عند الجرجانى ص ٨٧
(٤) الخاطر مايخطر فى القلب من تدبير أو أمر وهو الهاجس أيضاً
(٥) السانح الرأى العارض فى يسر — ومن الطريف ترتيب الكندى لهذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث انبناء بعضها على بعض
(٦) زيادة رأيت أنها لابد منها للايضاح
(٧) راجع فى هذه الفكرة الأساسية للكندى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ
(٨) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم — وهناك تعريف للارادة بالمعنى المطلق ، وهنا — كما يقول الكندى — تعريف للارادة الإنسانية أو نحوها . قارن فى هذا رأى ابن سينا فى الإرادة فى رسالة القدر ورأى ابن رشد فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » — القضاء والقدر .

العشق — إفراط المحبة .

الشهوة — هى مطلوب القوة المُحِبِّيَة وعلة تكاملها السببية[١]، هى مشتقة من الشهوة ، وهى إرادةُ نحو المحسوسات ؛ و يقال : إن الشهوة هى الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن و إلى تنقص[٢] ما زاد فيه — نريد بالانفعال أنه شيء يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتميز .

المعرفة — رأى غير زائل .

الاتصال — هو اتحاد النهايات .

الانفصال — تباين المتصل .

الملازقة — إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .

الغضب[٣] — غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد — غضب يبقى فى النفس على وجه الدهر[٤]

الذحل[٥] — هو حقد يقع معه ترصُّدُ فرصة الانتقام ؛ واسم الذحل فى اللغة اليونانية مشتق من السكون والرصد[٦]

الضحك — اعتدالُ دم القلب فى الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها ؛ وأصله بالفعل الطبيعى

(١) قراءة اجتهادية — ويمكن أن تُفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت قراءتها فى نشرة سابقة : الشهية أو الشهوية ، ولكنى عدلت عن ذلك ، وإن كان له وجه

(٢) هكذا فى الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كاف ، وتحت الصاد نقطة

(٣) الجرجانى ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب

(٤) ولعل الذى يقابل الحقد فى اليونانية هو كلمة μνησικακία ومعناها حمل الإنسان للغضب فى نفسه وتذكره له

(٥) الذحل بسكون الذال هو الثأر أو العداوة والحقد

(٦) لم يكن من السهل علىّ تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للذحل ، نظرا لكثرة الكلمات التى تدل على البغض . فأرشدنى الزميل الفاضل الاستاذ أمين سلامة أمين حجرة النقود بمكتبة جامعة فؤاد إلى كلمة : λοχῆ (= الحفيظة) المشتقة من فعل يونانى : λοχᾶν — ومعناه الترصد ، فللزميل الشكر الجزيل

الرضا — اسم مشترك يقال على مضادّه[١] السخط ، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك ؛ والمضادة للسخط هو[٢] قناعة النفس لما كانت غير قَنِعَة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية — هى الخلق الإنسانى المحمود[٣] ؛ وهى تنقسم قسمين أوّليْن : أحدُهما فى النفس ، والآخر مما[٤] يحيط ببدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

أما القسم الكائن فى النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر النجدة ، والآخر العفة ؛ وأما الذى يحيط[٥] بذى النفس فالآثار[٦] الكائنة عن النفس ، والعدل فيما أحاط بذى النفس[٧] .

وأما الحكمة فهى فضيلة القوة [النطقية][٨] ، وهى علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة — فهى فضيلة القوة الغلبيّة[٩] ، وهى الاستهانة بالموت فى أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهى تناولُ الأشياء التى يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام وائتمار أمثالها والإمساك عن تناول غير ذلك[١٠] .

(١) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضادّ أو على أنها اسم فاعل مضاف إليه الضمير .

(٢) فى الأصل : هكذا — وقد أبقيتها

(٣) فى الأصل : المحمودة

(٤) يمكن قراءتها : ما ، ولعل الصواب : فيما

(٥) هكذا فى الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مألوف

(٦) فى الأصل : بالآثار

(٧) هكذا الجملة ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو آخر وتصحيح آخر

(٨) زيادة يتطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلى

(٩) نلاحظ أن الكندى يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة الغضبية » المشهورة فيما بعد

(١٠) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة

وكل واحدة من هذه الثلاث سورٌ للفضائل [1] .

الفضائل — لها طرفان : أحدهما [2] من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابلٌ للاعتدال بأشدّ أنواع المقابلة تبايُناً — أعنى الإيجاب والسلْب ، فإن الخروج عن الاعتــدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما] [3] الخلق الخامس [4] فى النطقية [المغاير] للاعتدال فهى الجربزةُ والحيل والموار بة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة — أعنى اعتدال الطينة [5] :

للنجدة خروج [6] القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهى رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهوّر والهوج [7] ؛ وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتــدال فى العفة فهى رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهى تنقسم قسمين : أحدها من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص : أحدها الحرص على المآكل والمشارب ، وهو الشره والنهم وما سمى كذلك ؛ ومنها الحرص على النـكاح من حيث سنح ؛ وهو الشبق المنتجُ العهرَ ؛ ومنها الحرص

(١) فى الأصل : الفضائل — وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الإسلام الأخلاقيين

(٢) فى الأصل : أحدها

(٣) هذه الـكلمة والتى بعدها زياده مقترحة لفهم المعنى

(٤) قراءة اجتهادية — ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة، وهو رذيلتها — أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لاينبغى وكما لاينبغى وهو مايسمى الجربزة ؛ (راجع مثلا كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط . القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخـلاق لأبى زكريا يحيى بن عدى ص ١٦ وما بعدها) — والجربزة هى الخداع والخبث ، كما فى محيط المحيط ؛ وهو لفظ فارسى معرّب

(٥) هكذا فى الأصل ، ويجوز أنه لايقصد الطينة بمعناها الحرفى بل بمعنى الاستعداد

(٦) فى الأصل : النجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الإحكام فى العبارة ، وهو أن لـكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذى يرمى بنفسه فى الحرب

على القنْيـة ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ؛ و [أما] [1] الآخر الذى من جهة التقصير فهو الـكسل وأنواعه .

فضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة [2] عن النفس هى العدل فى تلك الآثار ، أعنى فى إرادات النفس من غيرها و بغيرها ، وأفعال النفس فى هذه المحيطة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة فى هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضادّ للعدل فيها .

فإذن الفضيلةُ الحقّية الإنسانية [هى] [3] فى أخلاق النفس و [فى] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قولُ الفلاسفة فى الطبيعة : تُسَمِّى الفلاسفةُ الهيولى طبيعةً ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شىء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبّرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معانٍ : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المدبِّرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حدّ علم النجوم : هو ما يدل عليه قوةُ حركات الـكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتى المحدّد .

العمل — هو الأثر الباقى بعد انقضاء حركة الفاعل [4] .

الإنسانية — هى الحياة والنطق والموت .

الملائـكية [5] — الحياة والنطق .

البهيمية — هى الحياة والموت .

(١) زيادة يتطلبها السياق

(٢) فى الأصل : الـكلية ، وقد صححتها طبقا لعبارة متقدمة

(٣) زيادة يتطلبها الإيضاح

(٤) راجع أيضاً آخر رسالة الـكندى فى الفاعل الحق الأول ... الخ وراجع تعريف الفعل والعمل فيما تقدم

(٥) فى الاصل : الملائـكة ، وقد صححتها قياسا على استعمال المصدر قبلها وبعدها . وانى أفضل تصحيحها : ملاكيّة

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندى بكتابه « فى الفلسفة الأولى » — لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله، ولأنه يمس الفلسفة بمعناها الحقيقى — وأعقبنا ذلك برسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر ما فيها — مفتاحا وعونا على فهم الرسائل التالية ، سنتلو ذلك برسائله الباقية بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك فى الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على اختلاف نواحيه و بقدر ما تسمح هذه الرسائل .

* * *

رسالة الكندى

فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

مقدمة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميِّزة وجوهرية فى فلسفة الكندى ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعيْن من الفاعل و بالتالى بين نوعيْن من الفعل .

فثمّ فاعلٌ على الحقيقة ، فعلُه إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل واحد ، هو الله ، وفعله هو الإبداع .

وثمّ فاعلٌ ، هو مُبْدَع مخلوق ، فعله التأثير فى غيره ؛ ولما كان هو منفعلا عن الفاعل الحق ، فلا جرم أن يُسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

و إذا كان مُبْدِع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعلة، أولها مباشرة عن الفاعل ، و باقيها بعضها عن بعض ، على تفاوت فى قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، فى ميدان الفعل والانفعال ولما كانت كلها مستندة فى

وجودها إلى المبدِع الأول ، فهو علة انفعالها الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع فى الكون .

ولما كان الكندى يقول بالإبداع و بفعل المبدِع فى كل شىء ، فانه بهذا يخالف أرسطو و ينحاز إلى الأديان وما فيها من عقيدة خلق العالم من لاشىء وتفرّد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بسريان الفعل الإلٰهى فى كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطونى الجديد ؛ وهو أثر يسير لأننا لا نجد هنا شيئا عن العقول أو النفوس ولا عن الفيض المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابى مثلا .

أما كيف تقع الحوادث و يسرى تأثير الفعل والانفعال فى الكون ، فلعلنا لو رجعنا إلى رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصا فى عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندى فى هذا ما يناقض التوحيد الإسلامى ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مُبْدَعا وما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بارادة الله .

أما تقسيم الكندى للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصطلاح بحسب نوعين للفعل : الفعل الذى ينتهى بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثرًا محسوسا ، لأنه أشبه بانفعال فى الفاعل نفسه ؛ والفعل الذى يكون مصحوبا بفكر و يُقصد منه تركُ أثر له ، وهذا ما يسميه الكندى باسم العمل .

وهذا هو نص الرسالة :

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيق إلا بالله

رسالة الكندى

فى

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

قال : ينبغى أن نبيّن ما الفعل ، وعلى كم ضَرْب يُقال الفعلُ ، فنقول :
إن الفعلَ الحقِّىَّ[1] الأول تأييسُ الأيْساتِ عن لَيْسَ[2] .

---

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — غير منقوطة فى الاصل ولامشكولة . ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هى طريقة الكندى فى رسائل أخرى مثل رسالة « فى الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقّى بدلا من الحقيق .

(٢) من معانى التأييس ، فى لغة العرب ، التأثير . وكلمة أيْس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها فى لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشىء تستعمل بمعنى : حيث هو ، فى حال كينونته ووُجْده (أعنى وجودنا له) ، وأن ليس بمعنى : حيث لاهو . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب: جئْ بالشىء من حيث أيس وليس ، أى لابد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لاأيس هو : لاوُجد — أى أننا لانجد الشىء . أما كلمة ليس فهى — كما يحكى عن الخليل والفرّاء — مركبة من لاومن أيس — أعنى لا أيس ؛ ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وألزقت اللام فى الياء ، فصارت : ليس . وهى تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهى نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس فى لسان العرب

وإذا كان الكندى يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدوم ، بل يشتق من المصدر فعلا هو : أيَّس يؤيس تأييسا ، بمعنى إيجاد الموجودات — فلا مبرر لأن نلتمس أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون فى الاصطلاحات (كالخوارزمى فى مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ) يعتبرون أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النفى — وأقول لامبرر ، لأنه قد يتبادر للعارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία (تنطق : أوزيا) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الموجود أو الوجود ، أوغيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل الكندى كلمة أيس وليس استعمالا جاريا =

وهذا الفعل بيِّنٌ أنه خاصة لله تعالى الذى هو غايةُ كل علّة ؛ فإن تأييس الأيْساتِ عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأمّا الفعل الحقّىّ الثانى الذى يلى هذا الفعلَ فهو أثرُ المؤثِّر فى المؤثَّر فيه

فأمّا الفاعل الحق فهو المؤثِّر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر[1] ؛ فاذَن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتّة .

فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير[2] المؤثر ، أعنى المنفعل عن الفاعل .

فإذَنْ الفاعل الحق الذى لا ينفعل بتة هو البارى ، فاعل الكلّ ، جلّ ثناؤه .

وأما ما دونه ، أعنى جميعَ خلقه ، فانها تُسمى فاعلاتٍ بالمجاز ، لا بالحقيقة ، أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أوّلُها فعن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض — فإنّ الأول منها ينفعل ، فينفعل عن إنفعاله آخر ، [و][3] ينفعل عن إنفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى يُنتهى[4] إلى المنفعل الأخير منها ؛ فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه ، إذ هو علّةٌ إنفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى ، إذْ هو علة الثالث القريبة فى إنفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات .

فأمّا البارى ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسُّط والتى بغير توسُّط ، بالحقيقة ، لأنه فاعلٌ لا منفعلٌ بتة ، إلا أنه علّةٌ قريبة للمنفعل الأول ، وعلّةٌ بتوسُّط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعنى فعلَ المنفعلات الذى هو بالمجاز

= بمعنى الموجود والمعدوم وكلمة المؤيِّس بمعنى الموجد ، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... الخ — راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الاصل : التأثير ، وهو جائز

(٢) فى الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ، ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة فى الاصل : ويجوز أيضا أن تكون : ينتهى (أى الفعل) ، أو ننتهى (أى حتى نصل) — وكذلك الكلمة التالية بعد قليل

لا بالحقيقة — إذ ليس فاعلٌ من هذه المنفعلات فاعلا محضاً ، بل منفعلٌ محضٌ ، انفعالُه علةٌ لانفعال غيره — قسمين :

أحدُها يلزمه هذا الاسمُ العامُّ ، أعنى الفعل ؛ وهو ما كان يتصرَّم الأثرُ فيه مع تصرُّم انفعال[1] فاعله ، كالمشي للماشى ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرَّم المشيُ بتصرُّم انفعال[2] الماشى ، ولم يَبْقَ له أثرٌ فى الحسّ .

والقسم الثانى ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال[3] ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هى أثره[4] ، أعنى المنفعل الذى كان علّة تأثيرها[5] ؛ وهذا النوع من الفعل يُخَصّ باسم العمل[6] .

وهذا كافٍ فيما سألتَ فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين .

---

(١) و (٢) و (٣) هكذا فى الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لى أن الكندى — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يتمشى مع الفكرة الأساسية فى رسالته ، وهى أن كل ماعدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلا فيما دونه

(٤) فى الأصل : هى أثرها — وقد قرأتها اجتهاداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة الناسخ بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليعود الضمير على الانفعال أيضا

(٥) فى الاصل : تأثيرها — دون أى نقط

(٦) قارن تعريف العمل والفعل فى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » ص ١٦٦ مما تقدم

رسالة الكندى

فى إيضاح تناهى جرم العالم

مقدمة

هذه الرسالة خيرُ ما يبين الخاصةَ الهامة فى تفكير الكندى ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضى المحكم الذى يقوم على وضع المقدمات وإثباتها ، ثم البناء عليها . وفيلسوفنا يبدأ بالتنبيه على الداعى له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة فى العقل والتى لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعى هو قطعُ الطريق على المكابِر من جهة ، وتسهيلُ الوصول إلى إيضاح مايُراد إيضاحه من جهة أخرى .

و بعد أن يمهد الكندى بتعريف العِظَم والأعظام المتجانسة ، لكى يتحدد معنى ذلك أمام القارىء ، يذكر مقدمات ، هى أحكامٌ كلية للأعظام المتجانسة . يرتبها ترتيبا منطقيا ، مثبتا كلا منها إثباتا منطقيا محكما ، ومستعينا فى ذلك برموز الرياضيات و بالأمثلة والرسم المبين ، وهى أربع مقدمات :

١ — الأعظامُ المتجانسة ، التى ليس بعضُها أعظم من بعض ، متساويةٌ ؛

٢ — إذا زِيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها ؛ صارت غيرَ متساوية ؛

٣ — لا يمكن أن يكون عِظَمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدُهما أقلُّ من الآخر ؛

٤ — الأعظامُ المتجانسة ، التى كل واحد منها متناهٍ ، جملتُها متناهية .

بعد هذا يشرع الكندى فى إثبات أنه لايمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له ؛ والدليل يتلخص فى أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذى لا نهاية له جزءاً محدوداً ، كان الباقى : إما متناهياً ، فكان الكل متناهيا بحسب المقدمة الرابعة ؛ وإما لا متناهيا . وهنا إذا زيدَ عليه ما فُصل منه بالوهم ؛ كان الحاصل كما كان أولاً ، أعنى لا متناهيا ؛ لكنه بعد الإضافة أكبرُ منه قبلها ، طبقا لما يثبته الكندى

ضمنا فى المقدمة الثالثة ؛ و إذن فاللامتناهى أكبر من اللامتناهى — وهذا خلافٌ لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

و ينتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرمَ العالم متناهٍ بالضرورة .

هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنيةٌ بنفسها ، كما ينوه الكندى فى آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين لها ، لأنها تثبت هى والرسالة التالية قضايا داخلة فى الرسالة التى بعدهما .

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبنا الله وحده

رسالة الكندى

إلى أحمد بن محمد الخراسانى[١] فى إيضاح تناهى جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أحرى ما قدمتْ فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صُيرت له الأوائلُ المألوفةُ مقدماتٍ لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه ، تضطرهم إليه[٢] اللاجاجة[٣] والنكوص[٤] عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة و انكارها ومسألة البرهان على تصحيحها إذ كانت أسبابَ إيضاح مقالاتهم ، قدمنا[٥] من بسط القول ، وأوقفنا[٦] تحت

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص

(٢) هكذا هذه الكلمة فى الأصل ، وهى فى أغلب الظن زائدة

(٣) يبدو رسم الكلمة فى الأصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن المحاجة أو اللجاجة وهى التمادى فى الخصومة والجدال ، عنادا ومكابرة

(٤) فى الاصل النكوث بدون نقط ، ولكن نظراً لأنها لا تتعدى بعن فقد آثرت تصحيحها: النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفا عن السكوت ، لولا أنه ليس بين اللام والكاف إلا نبرة واحدة

(٥) لعل هذا هو جواب لأن ، قبل هذا بأسطر

(٦) هكذا فى الأصل — ويجوز أن تكون تحريفا عن أوقعنا ، بمعنى وضعنا

الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين[١] أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غيرَ محتاجة إلى براهين ، لتَحْسِمَ أدواءَ[٢] الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — كما ظن كثير ممن لم يتخرج فى صناعة الرياضيات ولم يتفقّه المقاييس المنطقية ، ولم يقفُ آثار الطبيعة — قريبةً سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، و بالله توفيق وجداننا كل حق ونَيْلنا كل مطلوب .

فلنقدم الآن الشرائط الوضعية[٣] ولنبين معانيها التى نقصد بها قصدَها ، لئلا يلزم أقاويلَنا اللبسُ باشتباه الاسم فأقول :

* * *

إن قولنا فى هذه الصناعة : « عِظَمٌ »[٤] إنما نعنى به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعنى [به] الخطَّ ؛ و إما ماله طول وعرض فقط ، أعنى به السطحَ ؛ و إما ماله طول وعرض وعمق ، أعنى به الجرمَ .

وأقول إنا نعنى بقولنا : « أعظاما متجانسة »[٥] الأعظامَ التى هى خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام[٦] كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجرمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَم، الذى هو واقع على الخط والسطح والجرم ؛

(١) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شىء آخر ، مثل : من أو : وذكرنا ، أو لعلها : ببراهين — أو لعلها أخيرا أن تكون بدلا من ما الأولى فى الجملة السابقة

(٢) كلمة لتحسم غير منقوطة أصلا ، فلعلها أيضا : لنحسم — وكلمة أدواء تنقصها الهمزة . وحسَم الداء قطعه واستأصله بالدواء

(٣) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التى لابد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبل الكلام فى البرهان

(٤) و (٥) هكذا فى الأصل ، وكلاهما جائز لغويا

(٦) فى الأصل : خطوطاً وسطوحا وأجراما — وهو خطأ نحوى

فالأعظام المتجانسة إنما نعنى بها ما وقع تحت جنس واحد (١) من أجناس الأعظام ، أعنى خطا أو سطحا أو جرما .

فنقول الآن قولا كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[ا] [الأعظامُ المتجانسة](٢) التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساويةٌ .

المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان (٣) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛ فأقول إنهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدُهما أعظمُ من الآخر ؛ فليكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، فا أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه — هذا خُلفٌ لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن نبين ا ب .

[ب] إذا زيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانسٌ (٤) لها ، صارت غيرَ متساوية .

قضية حقٌ ؛ فإنْ لم تكن كذلك كانت نقيض ذلك ، فيكون إذن إنْ زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانسٌ (٥) لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أنَّ جزء الشىء مساوٍ لكله أو أعظمُ من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان (٦) ، وقد زيد على عظم ا عظمٌ مجانس لهما وهو عظم ج ؛ فأقول : إن ا ج أعظم من ب .

البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ؛ فإما أن يكون ب مساويا (٧) ا ج أو أعظم منه .

(١) فى الأصل : واحدة

(٢) زيادة للايضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة واعتبرنا كلمة التى مبدأ لكلام جديد

(٣) فى الأصل : متجانسين

(٤) و (٥) فى الأصل : عظما مجانسا

(٤) فى الأصل متجانسين متساويين

(٧) فى الأصل : مساوى

فإن كان ب مساوياً ا ج ، وقد كان تقدم أن ب مساوٍ ا ، فـ ا إذن مساوٍ ا ج ؛ و ا بعض ا ج ، فالبعض مثلُ الكل ، وهذا خُلفٌ لا يمكن ، فـ ب ليس بمساو ا ج .

وإن كان ب أعظم من ا ج ، و ب مثل ا ، فـ ا أعظم من ا ج ، فالبعض أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، فـ ا ج إذن أعظم من ب — وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهنالك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظمٌ مجانسٌ له ، كانا جميعا أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ج] إنه لا يمكن أن يكون عِظَمان متجانسان (١) لا نهاية لهما ، أحدُهما أقلُّ من الآخر ؛ لأن الأقل بَعْدَ الأكثر أو بَعْدَ بعضه ،

وكل ما عادّ شيئا فهو مساوٍ فى الكمية لبعض أجزاء المعدود ؛

وبعض مالا نهاية له متناهٍ ، والمساوى فى الكمية للمتناهى متناهٍ ؛

فذو اللانهاية الأقل متناهٍ لا متناهٍ (٢) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شىءٌ لا نهاية له ، أكبر من شىء آخر لا نهاية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظمين متجانسين لا نهاية لهما ، إن أمكن ذلك .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر

البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدُهما أعظم من الآخر ؛

فإنْ أمكن فليكن ا ب أعظم من ج د ، فـ ج د أصغر من ا ب ، ففى ا ب أضعاف ج د أو زيادةٌ على ج د ؛

فإن كان فى ا ب أضعاف ج د ، فـ ج د بَعْدَ ا ب مراراً ؛

وإن كان فيه زيادة على ج د ، فـ ج د بعد بعض ا ب ، وهو ا و ، بَعده مرةً واحدة ؛

(١) و (٢) فى الأصل : عظمين متجانسين — متناهى

فليـكن ذلك البعضُ الذى بعده جـ د مرة واحدة ، أو البعض المساوى [١] لأحد أضعاف جـ د ، عِظمَ هـ و ؛

و بعض عظم ا ب الذى لا نهاية له متناهٍ [٢] لأنه يمكن فيه الزيادةُ ؛

فـ هـ و متناهٍ ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوى للمتناهى متناهٍ ؛

فـ جـ د متناهٍ ؛

وقد كان تقدم أن لا نهاية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن كان عظمان [٣] لا نهاية لهما متجانسيْس [٤] ، أن يكون أحدُهما أصغر من الآخر ؛ وذلك ما أردنا أن نبين جـ د ا هـ و ب

[د] الأعظامُ المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ ، جملتُها متناهيةٌ .

المثال : ليكن عظمُ ا و ب متجانسين متناهيين ؛ فأقول إن جملتهما متناهية .

البرهان : أن نخرج خط جـ مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ، ويصير د مساويا لعظم ب ؛

فنبين أن جـ د مساو لجملة ا و ب ؛

فعظم جـ د متناهٍ ، لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ، فليكن عظم جـ د لا نهاية له ، والعظم الذى لا نهاية له لا ينفد إن أخذ منه أخذاً دائماً ؛

فإن أخذ منه [٥] ، من جـ د ، ونفد ، فهو متناهٍ ؛

فنأخذ من جـ د عظماً مساويا [٦] لعظم ا ، وهو جـ ؛ وعظما مساويا [٧] لعظم ب ، وهو د ؛

(١) و (٢) فى الاصل : المساو — متناهى ، شأن هذه الـكلمة الأخيرة فى مثل هذا الحال دائما ؛ وقد صححتها دون إشارة أحيانا .

(٣) فى الأصل : عظمين

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو صحيح لغويا ، على أن تكون خبرا لـكان . ولـكن الخطأ فى الـكلمة السابقة يرجح أن تكون : متجانسان — صفة لاسم كان التى يجب فى هذه الحالة اعتبارها فعلا تاما ، كما يستعملها الـكندى كثيرا

(٥) هنا تكرار ، ولـكن المعنى واضح

(٦) و (٧) فى الاصل : عظم مساو

و جـ د إذا أخذ منه جـ بقى د ، فإنْ أُخذ منه د ، لم يبق منه شىء ؛

فـ جـ د إذن متناهٍ ؛

فجملة عـظمىْ ا [و] ب المتناهيين التى هى جـ د متناهية ، وذلك ما أردنا أن نبين ا جـ و ب

* * *

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فقـد يمكن أن يُتوَهم منه جرمٌ محدودُ الشكل متناهٍ — كـكرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛

فإن كان جرماً لا نهاية له ، وتُوُهِّـم منه جرمٌ محدود ، فإما أن يكون إذا أُفرد منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متناهيا [١] ؛

فإن كان متناهيا فإن جملتهما جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التى كلٌ واحد منها متناهٍ جملتُها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذى لانهاية له [٢] متناهيا ، وهذا خلف لايمكن ؛

وإن كان — بعد أن أُفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو إذا زيد عليه أيضا ما لانهاية له [٣] فإنه يعود كحاله الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يُضَم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعيْن أعظمُ من كل واحد منهما مفرداً ؛ فالذى لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذى لا نهاية له وحدَه ؛

وهما جميعا لانهاية لهما ؛ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لانهاية له إذن ؛ وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لايمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له أعظمَ من جرم لانهاية له ، وأن كلَّ عِظَمَيْن متجانسيْن — ليس أحدُهما أعظمَ من الآخر — متساويان [٤] .

(١) فى الأصل : متناهى أولا متناهى

(٢) يعنى بحسب الفرض

(٣) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفى رسـائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة : « ما لانهاية له » عبارة : « ما أفرد منه » أو « المأخوذ منه »

(٤) فى الأصل : متساوين

وقد تبين أنه لامساوٍ(١) له ، فهو مساوٍ(٢) فى العظم له لامساوٍ(٣) فى العظم له — وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له ؛

فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، فجرم الكل إذن متناهٍ ، وكلُّ جرمٍ يحصرُه الكلُّ متناهٍ .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه فى كتابنا هذا كافٍ ؛ وقد حرَصتُ على أن يكون هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنا قد كثرنا المقاييس فى هذه الطَّلِبَة(٤) فى غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلبنا(٥) عليها الشهاداتِ الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما فى كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المئونة عنك فيه باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أستوهب لك علماً نافعاً يؤدّيك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد — والحمد لله والشكر للمنعم علينا بمعرفتِه والقوة(٦) المُخْرِجَةِ إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) و (٢) و (٣) فى الأصل مساوى
(٤) يعنى المطلب
(٥) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلبنا
(٦) معطوفة على بمعرفته

رسالة الكندى

فى مائيّة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال : «لا نهاية له»

مقدمة

تمثّل هذه الرسالةُ أيضا طريقةَ الكندى المنهجية فى تقديم المقدمات والبناء عليها ؛ وهى تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بديهية، كما فى الرسالة السابقة ، هى أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجودُ جرم بالفعل لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا فى الرسالة التالية . ثم يثبت الكندى تناهىَ الجسم ؛ وبعد أن يؤكد علاقة التوقُّف والتوازى بين الزمان والحركة والجرم ، يحاول إثباتَ أن الزمان متناهٍ ، له أول ، لأنه ـ كالحركة ـ لابد له من «من» و«إلى» . وبما أنه لايمكن أن يوجد اللاتناهى لا فى الجرم ولا فى الحركة ولا فى الزمان من حيث الفعل ، ينتهى الكندى إلى أن اللاتناهى لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفى رسالة الكندى هذه عبارةٌ ، وراءها فى أغلب الظن فكرةٌ دقيقة ، قد لا يفطن لها الإنسان لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص١٩٦) إن الجرم فى مدة «منْ» ، بمعنى أنه موجود ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندى يقول ، كما فى الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتمل الشك ، إن العالم وكل ما له من حركة وزمان مُبْدَعٌ ، أى مخلوقٌ محدَثٌ عن ليس ، فكأن الجسم يوجد ويتحرك ، فيمكن السؤال عن قيمة رأى الكندى فى أن الجسم موجود فى «من» من حيث علاقتُه ببحث أصحابه ، معتزلة عصره ، فى حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ؛ أم هو ساكن ، كما يقول عبّاد بن سليمان وأبو على الجبائى ؛ أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاّف(١) ؟ كما يمكن

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٣٢٤ — ٣٢٥ ؛ وكتاب ابراهيم النظام تأليف محمد عبد الهادى أبوريدة ، ص ١٣١ ومابعدها .

السؤال أيضا عن قيمة ما يحكيه الأشعرى من قول بعض « المتفلسفة » إن الجسم «فى حال خلق الله له يتحرك حركة هى الخروج من العدم إلى الوجود»[1]، وذلك بالنسبة لرأى الكندى فى الإبداع عن لا شيء .

والكندى ينكر فى كتابه « فى الفلسفة الأولى » (ص ١١٨ وما بعدها مما تقدم) أن جرم العالم كان ساكناً، ثم تحرك ؛ ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخرى. والمعروف أيضاً عند الكندى أن الوجود كونٌ وأن السكون حركة .

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة الكندى

فى مائية[2] مالا يمكن أن يكون لانهاية [له] وما الذى يُقال : «لا نهاية له»

حاطك الله بتوفيقه ، و بلَّغك من درْك الحق نهايةَ آمالك ، وزيّن به كلَّ أعمالك !

فهمتُ ما سألتَ من رسم قول يتّضح لك به ما الذى لا نهاية له وفى أى نوع يُقال ذلك، وما الذى لا يمكن أن يكون لا نهاية له ؛ وقد رسمتُ من ذلك بحسب ما رأيتُه لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً — فنقول :

[ا] إن كلَّ شيء ينقص منه شيء ، فإن الذى يبقى أقلُّ مما كان قبل أن ينقص منه ؛

[ب] وكلُّ شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى المبلغ الذى كان أولاً ؛

(١) المقالات ص ٣٢٥ .

(٢) أى ماهية .

[ج] وكلُّ أشياء متناهية ، فإن الذى يكون منها ، إذا جُمعت ، متناهٍ[1] ؛

[د] فإذا[2] كان شيئان ، أحدُهما أقلُّ من الآخر ، فإن الأقل بَعْدَ الأكثر أو بعد بعضه ، وإن عدَّ كلَّه فقد عدَّ بعضه .

فإنْ فُرِض جرمٌ لا نهاية له فتوهمْ شيئاً[3] نقص منه شيءٌ ؛ فإنّ ما بقى منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أولا متناهياً ؛

فإن كان ما بقى منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أُخذ منه المتناهى كانت جملتُها[4] جميعاً متناهية ؛ وجملتُها هذه المتناهية هى ما كان أولاً مفروضاً لا متناهيا ؛ فإذن الذى لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أُخذ من الجرم الذى لا متناهٍ ، متناهٍ ما أُخذ منه ، [و][5] كان الذى بقى لا نهاية له ، فهو[6] أقل مما كان قبل أن يُؤخذ منه ؛ لأن كل شيء اخذ منه شيءٌ ، فإن الذى يبقى منه أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛

فإذن قد صار شيءٌ لا نهايةَ له أقلَّ منْ شيء آخر لانهاية له ؛ وأقل الشيئين بَعْدَ أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإذن الذى لا نهاية له [هو] الأكبر ؛

والأشياء المتساوية هى التى أبعادُ [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساويةٌ ، فكانت الأبعادُ كميةً أو رتبةً[7] الذى لا نهاية له ؛ فالذى لا نهاية له الأصغر له نهايات ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) فى الأصل : متناهية .

(٢) لعلها وإذا ، لأنه ليس للفاء ضرورة منطقية لغوية .

(٣) فى الأصل: شيء ؛ ويجوز لغويا أن تكون صحيحة ، لكن مع بعد فى المعنى ومع قراءة كلمة فتوهم ، على نحو آخر : فتَوهُّم .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولم أغيرها .

(٥) زيادة إيضاحية لامكان قراءة أقرب إلى المنطق .

(٦) فى الأصل : وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٧) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن تقرأ هذه الكلمة التالية : خطية (تخطيط = خدود ؟) ، لكنها لاتشبه كلمة الخطية فى الرسالة المتقدمة من حيث الخط — فآثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت .

فإذن ليس يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له بتّةً ، إذْ كان فى جميع أقسامه هذه الإحالاتُ والامتناعاتُ ؛

وما كان محصوراً فى المتناهى ، فهو متناهٍ بتناهى حاصره ؛ فإذن محمولاتُ الجرم التى لا قِوام لها إلا به [1] ، المحصورةُ فيه ، متناهيةٌ بتناهى الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هى علّتُه ، والفعل متناهٍ بتناهى القوة ؛ [2] والزمان مُدَّةٌ تعدُّها الحركةُ ، فإنْ لم يكن حركةٌ لم يكن زمانٌ ؛

و إن لم يكن متحركٌ الذى هو الجرم — لم يكن حركةٌ ؛ فإنْ لم يكن جرمٌ لم يكن زمانٌ ولا حركة ؛ و إن كان زمانٌ فحركةٌ ، و إن كان حركة فجرم ؛

فإن لم يكن زمانٌ لم يكن مدةٌ تعدها الحركة، لأنه إن كانت حركة متتالية ، «فمن ... إلى [3] »موجودٌ ، أعنى إنيّة[ ] [4] إلى [5] مدة «من .. إلى»[ ] [6] .

فإن لم يكن حركةٌ ، فليس موجوداً [7] مدةٌ ولا حركة ؛ و إن لم يكن حركةٌ ولا زمان ، فلا شىء « من ... إلى » ؛ و إن لم يكن « من ... إلى » ، فلا مدّة ؛ و إن لم يكن مدةٌ ، فلا جِرْمَ ، لأن الجرم فى مدة من [8] ؛ لأنه ،

(١) فى الأصل إلا أنه .

(٢) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهماحرفيا ؛ فليست القوة هى علة الفعل ، وإن كانت الأشياء التى بالفعل تسبقها القوة عادة . ومن المعروف أن الكندى فى رسائل أخرى يقرر أن الشىء لايصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شىء بالفعل .

(٣) يعنى لابد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة المتتالية موجودة ، فان فيها نقطة تصلح أن تكون طرفا (بداية) ونقطة تصلح أن تكون طرفا آخر (نهاية) ، وهذا إن كان يؤكد طرفى الحركة فهو أساس فكرة الزمان كما نرى .

(٤) بياض فى الأصل

(٥) هكذا فى الأصل : — ولعل الصواب : أى

(٦) بياض فى الأصل لعله لايقابله ولا الذى قبله شىء — بل محوه من الناسخ

(٧) فى الأصل : موجود

(٨) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأى الكندى فى حدوث الجرم وحركته اللازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون : « من ... إلى » أى أن الجرم متغير دائماً ، لأنهمتحرك دائماًبأحد أنواع الحركة أوأنه موجود فى زمان متناهٍ من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود فى فلسفة الكندى

و إن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حالَ البتةَ ولا وجود لهويّة جرمية [1] ؛ فإن لم يكن حركةٌ ولا زمان فلا جرمَ . فإذنْ الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهايةَ له فى البدو ؛ لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له فى البدو لم يتناه [2] إلى زمن مفروض بتّةً ، لأنه [3] إن أتى من لا نهاية [له] إلى زمن مفروض ، فِمنْ لا نهاية [له] إلى زمن مفروض معدود أجزاء متساوية [4] من الزمان ؛ فإن كان من لانهاية فى الزمن إلى زمن مفروض معدود ، فمن الزمن المفروض متصاعداً فى الأزمنة التى سلفت مساوٍ [5] من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مُقبلا هو الزمن بعينه الذى هو من المفروض إلى مالا نهاية راجعا ؛ فإذن المعدود المساوى لمعدودٍ متناهٍ [6] يتناهى [7] ، لأن الأعداد المتساوية هى التى لا يزيد بعضُها على بعض ولا وحدانيةً واحدة ؛

فإذن الزمن الذى لا نهاية له متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن ، فإذن إنية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضُها بعضاً فى الإنية ؛

(١) فى الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه . . . إلى جرمية — والمعنى غامض بسبب سقوط بعض الكلمات فى الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا فى زمان ممتدّ ، وهذا يقتضى أن تكون هناك حركة واختلاف أحوال — راجع ص ٢٠٥ س ٩ ، فقد يتضح المراد هنا

(٢) فى الأصل : ولم يتناهى — ويمكن بحسب النص فى الرسالة التالية اسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما فى نفس الرسالة

(٣) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله فى الرسالة التالية وفى رسالة الفلسفة الأولى ص ١٢١ ؛ ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما عدا الزيادات الإيضاحية — كما فى الأصل .

(٤) فى الأصل : أجزاء المتساوية

(٥) فى الأصل مساويا .

(٦) فى الأصل : متناهى .

(٧) هكذا النص ، ولعلها : متناه .

فإذن لا الجرمُ ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذاتٌ أزلية[١] فى بدو الإنية ؛ فإذن ليس شىء البتة بالفعل لانهاية له[٢] ؛ فإذن إنما يوجد «لانهاية» فى الإمكان [ ][٣] ؛ فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعفُ إمكان دائما ، فكلما خرج من ذلك شىءٌ إلى الفعل خرج متناهيا ؛ فإن ضِعْفَ الشىء شيئان[٤] ، وضعفَ الشيئين أربعة[٥] ؛ غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبداً ، فهى ممكنٌ أن تتزيّد أبداً ؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزيد فى الزمان شىء ، فهو متناهى العدد ؛ فلذلك ما نقول إنه ليس شىء لا نهاية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد «لا نهاية» فى غيرها — أعنى بالقوة الإمكان .

فقد تبين ما الذى لا نهاية له وما الذى لا يمكن أن يكون لا نهاية له .

وهذا فيما سألتَ كافٍ ، كفاك الله المهمَّ فى دنياك وآخرتك ، وأعانك على دَرْك الحق والانتفاع بثماره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وسدّدك بتوفيقه لأزكى عمل !

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين ؟

(١) يمكن أيضا قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندى

(٢) يقصد فيما له كمية ، وهذا لا يتنافى مع أزلية البارى ، وكونه بالفعل

(٣) بياض فى الأصل

(٤) فى الأصل : شيئين

(٥) فى الأصل: أربع

رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم

مقـــدمة

لابد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلا يبيّن أجزاءَها وسَيْرَ الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهى :

١ — الديباجة المألوفة فى كثير من رسائل الكندى ؛

٢ — مقدماتٌ بديهيـــة « واضحه معقولة بلا توسّط » ، مأخوذةٌ من الرياضيات فى الغالب ، وهى ست مقدمات ؛ ويليها مباشرة ما ينبنى عليها ، وهو :

٣ — إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له ؛ وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمى الإسلام وفلاسفته فى إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندى يجعل هذا البرهان غيرَ سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرُها فى أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أُخذ من الجسم المفروض أنه لانهاية له بالفعل جزءٌ ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يُضاف إليه أكبرَ منه قبل الإضافة؛ لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أى لا متناهٍ ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ — إثبات تناهى الزمان ؛ وهو يرتبط بوجوب تناهى الحركة ، وذلك قياسا على تناهى الجسم ، وبسبب الارتباط الذى لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الآخر فى الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ، وبناء على الأصل الأساسى عند الكندى ، وهو استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل ، أيًّا كان .

٥ — وبعد أن ينتهى الكندى إلى وجوب تناهى الجسم والحركة والزمان يقرر أوليّتَها وحدوثَها جميعا عن ليس (لاشىء) بفعلِ مُحْدِث ، وهذا الإحداث أو الاظهار للشىء عن ليس هو الإبداع ، بحسب تعريف الكندى للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته «فى حدود الأشياء ورسومها» التى تقدم نشرُها.

٦ — وإذ قد انتهى الكندى إلى إثبات حدوث الكل، فإنه يبدأ فى إثبات أن المُحدِث واحد؛ وذلك على أساس أن الكثرة فى المحدِثين تؤدى إلى التركيب فى ذواتهم، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين فى أمر واحد يعمُّهم، وهو كونهم جميعاً فاعلين؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول تخصِّصُهم. فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يعمُّه ويعمُّ غيرَه؛ وهذا يقتضى حدوثَ كل منهم، لأنه يحتاج إلى مركِّب يركِّبه. هذا الدليل نجده فى جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندى. ويختم فيلسوفنا رسالته بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين.

تدل رسالة الكندى هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم الحركة والزمان، وإن كان يجيز أن يكون كلٌّ من هذه لا نهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل؛ وفى هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان، خلافا لأرسطو، متمسكا بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدِع — وهذا شأن متكلمى الإسلام بالجملة، وشأن متكلمى المعتزلة فى عصر الكندى، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم، معارضين فى ذلك للدهرية ولأرسطو.

وإذن فلم يسيطر أرسطو، حتى فى أول الأمر، على الفكر الفلسفى فى الإسلام. ولعل فى هذا أيضا ما يدل على ما أشرت إليه فى المقدمة من وجوب تعديل الحكم العام الذى يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدم العالم، ومن أن الكندى كان يسير فى تيار المتكلمين الأولين؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده، كالغزالى، من تعارض بين القول بقدم العالم أو لا تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى.

وهذه الرسالة — عدا الديباجة طبعا — موجودة بجملتها فى كتاب «فى الفلسفة الأولى» من ص ١١٤ فما بعدها. ولم أشر هنا إلا إلى المواضع التى فيها خطأٌ يؤدى إلى إفساد المعنى؛ لأن الخلاف طفيف جداً، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها.

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى إلى على بن الجهم[1].
فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم.

حاطك الله، أيها الأخ المحمود، بصنعه، وسدَّدك بتوفيقه، وحرسك بعافيته من كل زلل، ووفقك بتطوُّله لأزكى عمل، وبلَّغك من معرفته قرارَ[2] رضوانه ومستحَقَّ إحسانه!

فهمتُ ما سألتَ من وضع ما كنتَ سمعتَنى أوضحه بالقول، من وحدانية الله عزَّ ذكرُه، ومن تناهى جرم العالم، وامتناع شىء بالفعل من أن يكون لا نهاية له، وأن ما لا نهاية له إنما هو موجودٌ فى القوة لا فى الفعل، فى كتاب[3] يكون حافظاً على فكرك صورةَ القول إلى استحكام الفهم، وأن أوجز[4] لك القولَ فى ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريقٌ للفهم ولا حاجزٌ عن حفظ[5]؛

وأنا أسأل واهبَ الخيرات وقابلَ الحسنات أن يوفقَ ذلك لمطلوبك، ويُحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد؛ ولعمرى ما هذا الموضع بمستغنٍ عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن المُعْتَبَر، وأُيِّد بمثل فهمك، وحُرِس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك؛

وقد رسمتُ لك فى ذلك على قدر الطاقة على شرائطك، ولم آلُكَ فى إيضاح

---

(١) هو الشاعر المشهور على بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراسانى الأصل؛ كان مختصا بالمتوكل، ثم نفاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ، وتوفى عام ٢٤٩ هـ. كان شاعرا مطبوعا عذب الألفاظ، وصديقاً لأبى تمام. راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها؛ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها

(١) القرار من الأرض هو المستقر الثابت المطمئن؛ وقرار الرضوان هنا هو مُستقره ونهايته

(٣) متعلق بكلمة وضع، فيما تقدم

(٤) هذا المصدر معطوف على وضع

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بياض قليل، قد يكون مقابلا لبقية الكلمة (حفظه ؟)

ذلك جهداً ؛ فكنْ به سعيداً وقَرَّ به حميداً ، أسعدك الله فى دنياك وآخرتك ، وأجمل لك جميع عواقبك !

وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدماتِ الأولى الواضحةَ المعقولة بغير متوسط [هى] :

[ا] أن كلَّ الأجرام التى ليس منها شىءٌ أعظمَ من شىء ، متساويةٌ .

[ب] والمتساويةُ : أبعادُ ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

[ج] وذو النهاية ليس لا نهايةَ له .

[د] وكل الأجرام المتساوية، إذا زيد على واحد منها جرمٌ ، كان أعظمَها، وكان أعظمَ مما كان من قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرمُ .

[ه] وكل جرمين متناهِيَيْ العِظَم ، إذا جُمعا ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما متناهيَ العظم ؛ وهذا واجبٌ فى كل عِظَم وكل ذى عِظَم .

[و] وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يَعُدّ الأعظم منهما أو يَعُدّ بعضه .

فإن كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه إذا فُصل منه جرمٌ متناهى العظم ، فإن الباقى : أما أن يكون متناهيَ العظم وإما لامتناهيَ العظم ؛

فإنْ كان الباقى متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصولُ منه المتناهى العظم ، كان الجرمُ الكائن عنهما متناهيَ العظم ؛ والذى كان عنهما هو الذى كان ، قبل أن يُفصل منه شىءٌ ، لا متناهى العظم ؛ فهو (١) إذن متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خُلْفٌ لا يمكن ؛

و إن كان الباقى لا متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أُخذ منه صار أعظمَ مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساويا له :

فإنْ كان أعظم مما كان ، فقد(٢) صار ما لانهاية له أعظمَ مما لا نهاية له ؛ وأصغرُ الشيئين يَعُدّ أعظمها أو يَعُدّ جزئه ، وأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما

(١) فى الأصل : وهو

(٢) فى الأصل : فيه — والتصحيح بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٥

أو بعد جزئه لامحالة ؛ فأصغرهما مساوٍ لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما(١) أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدةٌ ؛ فهما إذن ذوا(٢) نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى يعدُّها جزءٌ واحد وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهان ؛ فالذى لا نهاية له الأصغرُ متناهٍ — وهذا خلف لايمكن ، فليس أحدُهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان [ليس](٣) بأعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وَحْدَهُ ؛ وهو وحده جزءٌ له ، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لايمكن ؛

فقد تبين أنه لايمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له .

والأشياءُ المحمولةُ فى المتناهى متناهيةٌ أيضا اضطراراً ، وكل محمول فى الجرم من كَمٍّ أو مكان أو حركة أو الزمان الذى هو فاصلُ الحركة ، وجملة كل ما هو محمول فى الجرم فمتناهٍ أيضا ؛ إذ الجرم متناهٍ .

فجرمُ الكل متناهٍ ، وكل محمول فيه [بعدَه](٤) أيضا .

وإنما(٥) جرمُ الكل ممكنٌ أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة [بـ](٦) أن يُتوَهَّمَ أعظمُ منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهاية فى التزيّد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشىء المقول بالقوة ، فكل ما فى(٧) الذى لا نهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لا نهاية له ؛

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإنّ الذى لا نهاية له إنما هو فى القوة ، فأمّا

(١) راجع هامش رقم ١ من ص ١١٥ مما تقدم

(٢) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « رسالة فى الفلسفة الأولى » — ص ١١٥

(٣) زيادة يحتمها السياق ، وطبقا لما فى كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٤) بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٥) فى الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما فى الفلسفة الأولى : وإذ ، وهو أصح

(٦) زيادة للايضاح ، هنا وفيما يلى

(٧) فى الأصل : فكلما ما — وقد أصلحتها طبقا لكتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

فى الفعل فليس يمكن أن يكون شىءٌ لا نهاية له، لما قدمنا ، و إن[1] ذلك واجب.

فقد اتضح أنه لايمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له ؛ والزمان زمان جرم الكلِّ ، أعنى مدّته ؛ فإن كان الزمان متناهيا، فإنّ إنّيةَ الجرم متناهية، إذِ الزمان ليس بموجود[2].

ولا جرْمَ بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدةٌ تعدُّها الحركة ؛ فإن كانت حركةٌ كان زمانٌ ، و إن لم تكن حركةٌ لم يكن زمانٌ ؛

والحركة إنما هى حركة الجرم، فإنْ كان جرمٌ كانت حركةٌ ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة ؛

والحركة هى تبدُّل الأحوال : فتبدُّل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية ؛ وتبدُّل مكان نهاياته إمّا بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الرُّبُوّ والاضمحلال ؛ وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكونُ والفساد ؛

وكلُّ تبدل فهو عادٌّ مدةَ المتبدِّل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذى زمان[3].

ومن التبدل الائتلافُ والتركيب ، لأنه نظمُ الأشياء وجمعُها ؛

والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعنى طولا وعرضاً وعمقا ؛ فهو مركب من

(١) هكذا فى الأصل ، وبعد كلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما . ولكن فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١١٧) نجد : وإذ ذلك واجب — فلعل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلا بما بعده

(٢) هكذا فى الأصل وفى كتاب « الفلسفة الأولى » (ص ١١٧) — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهيا ، فإن الجرم متناهٍ ، لأنه لايكون له الظرف المصاحب له . فكلمة : إذ يمكن فهمها على أنها تعليلية أوظرفية زمانية باعتبار عقلى ، أوهما معا

(٣) إلى هنا ينتهى التقابل بين هده الرسالة وبين كتاب الفلسفة الأولى ؛ وما بعد ذلك فهو يقابل الفلسفة الأولى من ص ١٢٠

الجوهر الذى هو جنسُه [و] من الأبعاد التى هى فصوله ؛ وهو المركب من هيولى وصورة .

والتركيب تبدُّل الأحوال التى هى لا تركيب ؛ فالتركيب حركة ، و إن لم يكن حركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركب ، كما أوضحنا ؛ فإنْ لم يكن حركةٌ لم يكن جرم ؛ فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً ؛

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدلٌ مّا ، والتبدل عادٌّ مدةِ المتبدل؛ فالزمان مدة تعدُّها الحركة ؛

ولكل جرم مدة هى الحال [التى][1] هو فيها إنية ، أعنى الحال التى هو فيها [ما][2] ؛ والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ؛ والجرم لم يسبق مدةً تعدُّها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنية ؛ فهى معاً ؛

فكلُّ تبدل بفاصلٍ[3] مدةٌ ، والمدة المفصولة هى الزمان ؛ وقبل كل فصل من الزمان فصلٌ ، إلى أن يُنْتَهى إلى فصل ليس قبله فصلٌ أى إلى مدة مفصولة، ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن [غير][4] ذلك ، فإنْ خلف[5] كل[6] فصل من الزمان فصلٌ بلا نهاية ؛ فإذن[7] يتناهى[8] إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لا نهاية [له] فى

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير فى فيها على الحال

(٢) زيادة بحسب روح الدليل وطبقا لكتاب فى الفلسفة الأولى ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ومعنى قوله « الحال التى هو فيها ما » الحال التى هو فيها شىء موجود

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) زيادة يتطلبها المعنى — راجع الفلسفة الأولى ص ١٢١

(٥) غيرمشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلا أوظرفا — لكن مع تغيير فى ضبط مايلى .

(٦) هذه مفعول خَلَف — قارن الفلسفة الأولى ١٢١ .

(٧) فى الأصل : فإذا

(٨) هكذا فى الأصل — ويمكن بحسب الدليل نفسه فى الرسالة السابقة وبحسب مانجده =

القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساوٍ (١) مدتُه لمدةٍ من الزمان المفروض متضاعفاً (٢) فى الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

و إن كان من لا نهاية [له] إلى زمن محدود معلوم (٣) ، فإنَّ من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهيا — وهذا خلف لا يمكن البتة (٤) .

وأيضا إن كان لا يُنتهى إلى الزمن المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافتُه ولا يُؤتى على آخرها ، فانه لا يُقطع ما لانهاية له من الزمن ، حتى يتناهى إلى زمن محدود ، بتة — والانتهاء (٥) إلى زمن محدود موجودٌ ؛ فليس الزمانُ متصلا (٦) من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلانهاية (٧) .

وليس ممكنا أن يكون جرمٌ بلامدة ؛ فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها ، و إنية الجرم متناهية ؛

= فى الفلسفة الأولى (ص ١٢١) يمكن أن تكون العبارة : فإذن لايتناهى أو: فإذن يُنتهى (لا ننتهى) .

(١) فى الأصل متساويا ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الأولى ص ١٢١

(٢) فى الرسالة السابقة متصاعدا ، وراجع ماتقدم ص ١٢١

(٣) لعله يحسن أن نقرأ : معلومٌ ، أى : زمان معلوم محدود .

(٤) النص فى هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أوالعبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لانهاية لأوله يؤدى إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لايتناهى حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار مابين النقطة المفروضة حتى ما لانهاية له ، فهو إذن متناهٍ ؛ وعلى هذا يكون مالانهاية له متناهيا ؛ وهو تناقض

(٥) فى الأصل : والا ينتهى — والتصحيح بحسب ص ١٢٢ مما تقدم

(٦) فى الفلسفة الأولى : فصلا

(٧) من قوله : وأيضا ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تناهى الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص فى أنه لو كان الزمان لاأول له ، فاننا لوفرضنا نقطة معينة منه فانه لايمكن الانتهاءُ إليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة المعينة فللزمان أول

فيمتنع أن يكون جرمٌ لم يَزَل ، فالجرم إذاً مُحدَثٌ اضطراراً ؛ والمُحْدَث مُحْدِثُ المُحْدِث ، إذْ المحدِث والمحدَث من المضاف ؛ فللكل مُحْدِثٌ اضطراراً عن ليس (١) .

والمُحْدِث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛

فإنْ كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكا (٢) فى حال واحدة لجميعهم ، أى لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشيء الذى يعمُّه شيءٌ واحد إنما يتكثر [ب]أن ينفصل بعضه من بعض بحالٍ ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصولٌ كثيرة ؛ فهم مركَّبون مما عمَّهم ومن خواصّهم ، [لا] أعنى بالكل واحداً (٣) دون الآخر ؛

والمركَّبون لهم مركب ، لأن مركِّبا ومركَّبا من باب المضاف ؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعلٌ ؛ فإن كان الواحد (٤) فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعلُ (٥) الكثير كثيرٌ دائما ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعلٌ ؛

فإذن ليس كثيراً ، بل واحدٌ غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولأنه مُبدِع وهم مُبدَعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدّل تبدلت أحوالهُ ، وما تبدل فهو غير (٦) دائم .

فلاحظْ هذه المعانى ؛ أيها الأخ المحمود ! بعين عقلك ، واقْتَنِها لحياة نفسك الزكية ، وصابرْ نفسَك على اقتفاء آثارها الخفية ، تُفضِ بك إلى سعة أوطان المعرفة ، ولين مرْتَفق الراحة ، وظلّ رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمَك ، ويوسع علمك ، ويُسْعِد بذلك عواقبَك .

تمت الرسالةُ ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) هكذا فى الأصل دون شكل — ولعل الصواب : فللكل مُحْدِث اضطراراًعن ليس

(٢) فى الأصل : اشتراك

(٣) فى الأصل : واحد

(٤) لعله يقصد : العلة الأولى الواحدة

(٥) هكذا فى الأصل — ولعلها ففاعل

(٦) بين السطرين — فى الأصل — فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : ففير —

كتاب الكندى

في

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندى؛ لأنها تتضمن آراء أساسية من فلسفته وآراء أخرى جريئة طريفة، تبين سبق الكندى لمفكرى عصره بكثير وتُظهر تفكيرة مصطبغا، من بعض الوجوه، بالصبغة الحديثة.

وأغلب الظن أنها موجّهة للخليفة المعتصم أو لابنه أحمد، تلميذ الكندى، كما نلاحظ من ديباجة الافتتاح.

يؤكد الكندى فى أول كلامه ما تفرضه الضرورةُ العقلية وما عبّر عنه أهلُ الرزانة والاتزان من الفلاسفة والعلماء، وهو أن فيما يشاهده الإنسانُ بحواسه من الظاهرات الكونية أوضحَ دليل على وجود المدبّر الأعلى الواحد الذى هو الموجود الحق، وعلى تدبيره المحكم، وعلى أنه العلةُ الأولى لكل ما يبدو أنه علة، والفاعلُ الأول لكل ما يبدو أنه فاعل، والغايةُ لكل ما يبدو أنه غاية، وأنه مُخرِج كل شىء من العدم ومرتّب ما فى الكون بعضه عللا للبعض؛ لأن «فى نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئة الكل على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظمَ دلالة على أتقن تدبير».

وهذا — عند الكندى — يكون بالنسبة للمفكر المتدبّر الذى قد أشرق نورُ العقل على حواسه، فأنارها، واتصلت مُعْطَيات الحس — عنده — بالعقل المتصرف فيها الحاكم عليها، وكان مطلبُه الوصول إلى الحق، متخذا من عقله حَكَمًا مزكًى — عنده — فيما يقوم بينه وبين نفسه من خلاف؛ لأن نور العقل هو الذى يبدّد

عن البصيرة ظلامَ الجهل. وعندذلك تسمو نفسُ الباحث عن شرب كدر العُجْب وعن الفخر الركيك الذى لا عماد له، وتستوحش من تولّج ظلام الشبهات، وتتحرر من الحيرة المشوّشة، وتعرف ما ينبغى أن تطلب وما ينبغى ألا تطلب.

* * *

بعد هذه المقدمة التى يشير فيها المؤلف إلى تناوله موضوعَ البحث فى كتابه فى الفلسفة الأولى، وإلى ما يعرض للمبتدئين من مشقة فى ارتقاء درج علم الفلسفة الأولى الشامخة البناء والمغامرة فى بحرها العميق المتلاطم — نجده كأنه يومىء إلى أنه قد اضطُر إلى أن يسعف «أبناء الحق» بشىء فى ذلك مُيَسَّر مفهوم، وأن يتغلب — تحقيقا لهذه الغاية — على داعية التمسك بالواجب الأكبر، وهو الاهتمام باستيفاء الكلام والبلوغ فيه إلى الأعماق.

وبعد أن يمهد للموضوع بالكلام على أنواع الحركة، وعلى أن كل حركة إمّا أن تكون ذاتيةً، من ذات الشىء، لا تفارقه إلا ويفسد؛ وإمّا أن تكون عرضية، ليست منْ ذات الشىء، تفارقه فلا يفسد — ينتقل إلى الكلام عن علة حركة الكون والفساد.

وقبل أن يدخل فى ذلك يتكلم عن العلل الأربع الطبيعية، ويشير إلى أنه يريد البحث عن علة واحدة منها — هى العلة الفاعلة، لأنها هى الأساسية، ويقسمها إلى علة بعيدة كرامى السهم، وقريبة كالسهم القاتل.

والعلة الفاعلة البعيدة فيما يتعلق بالكون والفساد فى هذا العالم هو الذات الإلهية، العلةُ الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل؛ وهذا واضح من الناحية الفلسفية، وهو الفكرة الأساسية فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام.. الخ (ص ١٨٢ — ١٨٤ مما تقدم).

أما العلة القريبة فهى التى يحتاج تعيينها إلى بيان.

يذكر الكندى أنه فى كتبه فى الطبيعيات قد بين:

١ — أن الكون والفساد يكون فى ذوات الكيفيات المتضادة، وأن الكيفيات الأوائل هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس.

٢ — وأن الجرم الأقصى للعالم ، وهو الممتدُّ من حضيض فلك القمر إلى نهاية العالم ، ليست له هذه الكيفيات ؛ فهو لا يعرض فيه الكونُ والفساد .

٣ — وأن مادون فلك القمر مملوءٌ بالعناصر الأربعة ، كرات بعضها فى داخل البعض : النار فى أعلى ويليها الهواء ، وهما يتحركان إلى أعلى — أى نحو خارج العالم ؛ ثم الماء والأرض ، وهما يتحركان إلى أسفل — أى نحو مركز العالم ؛ والأرض مركز العالم ، وأجزاؤها تتحرك نحو المركز .

٤ — هذه العناصر الأربعة ليست كائنة فاسدة فى جملتها ، بل هى تكون وتفسد فى بعض أجزائها فقط .

٥ — الكائناتُ الأرضية من إنسان وحيوان ونبات . . . الخ كائنةٌ فاسدة فى جملتها ، والباقى منها هو صوَرُها النوعية .

٦ — العناصر وما تركب منها — أعنى الكائنات الأرضيه — داخلة فى الزمان والمكان والحركة المكانية .

* * *

بعد كل ما تقدم يبدأ الاستدلال الحقيقى :

إن العلة القريبة للكون والفساد فى أجزاء العناصر لا تخلو من أن تكون (١) منها فقط ، أو (٢) من غيرها ، أو (٣) بعضها ، منها ومن غيرها .

فإن كانت منها فقط فإنها إما أن تكون :

ا — واحداً منها ،

ب — بعضها ، أى أكثر من واحد منها ،

جـ — كل منها علة الكون والفساد فى غيره ،

فإنْ كان ا أو ب هو الصحيح ، فلا بد أن يكون الذى هو علة — واحداً كان أو كثيراً — غير فاسد ؛ وهذا ضرورى ؛

ولكن ليس من العناصر واحدٌ إلا وهو فاسد فى بعض أجزائه على الأقل ؛ و إذن فليس يمكن أن يكون أحدُها أو بعضها علةَ الكون والفساد .

و إن كان جـ هو الصحيح ، فكلٌّ واحد علةٌ لها كلها ، وهو فى الوقت نفسه معلولٌ لها كلها ؛

لكن بما أنها كلها تلتقى بسطوح كرية ، فلا بد أن يحصل هذا الفعل والانفعال بينها عند حدودها المشتركة بينها التى تتماسّ فيها ، أو فى غير حدودها المشتركة ؛

وفى الحالة الثانية يجب مثلا أن تتحول الكرة العليا ، التى هى النار ، هواءً كلها ، بفعل أجزاء الهواء العليا على الأقل ؛ كما يجب أن تتحول كرة الهواء ناراً بتأثير النار ؛

وهنا نصل إلى نتيجة شنيعة ، وهى أن تصير كلٌّ من كرتى النار والهواء ناراً وهواءً فى وقت واحد ؛

وهذا يصدق أيضاً ، لو طبقنا القاعدة فى بقية العناصر .

أما فى الحالة الأولى فإما : (١) أن يكون الفعل والانفعال فى كل أجزاء الحد المشترك ، أو (٢) أن يكون فى بعض أجزائه دون بعض ؛

ففى الحالة الثانية يجب أن تكون أجزاء كل عنصر مختلفة بالطبع ، لأن بعضها يفعل و ينفعل دون البعض الآخر ؛ وقد كان المفروض أنها غير مختلفة بالطبع — وهذا تناقض ؛

وفى الحالة الأولى يجب أن تتحول كل طبقة إلى طبيعة التى تليها ، وننتهى إلى التناقض الشنيع المتقدم ؛

و إذَنْ لا بد أن تكون العلة الفاعلة للكون والفساد فى العناصر : إمّا من غيرها ، و إما من غيرها ومنها فى وقت واحد .

وهنا يعود الكندى من جديد إلى علم الطبيعة ، فيذكر أن الحركة هى التى تحدث الحرارةَ فى العناصر وما تركب منها ؛ والعناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالمماسّة ؛

لكن الذى يماسّ آخرَ العناصر ليس له الكيفيات المعروفة . ذلك لأن طبيعة الفلك مخالفةٌ لطبائع العناصر الأربعة ، وهذا ما يخصص الكندى لإثباته رسالة مستقلة ، كما سنرى — فهى إذَنْ لا تقبل منه إلا أثر الحركة .

وهذا الفلك الأقصى يشتمل على أجرام — أو أشخاص، كما يقول الكندى — مختلفة فى ذواتها وحركاتها وقربها وبعدها؛ وتبعاً لذلك تختلف الآثار فى العناصر.

* * *

ولما كان من المقرر عند فيلسوفنا «أن أفاعيل النفس متبعةٌ مزاجاتِ الأجسام، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية»، فإنه يستطرد إلى الكلام فى الفوارق بين سكان مختلف المناطق الثلاث الكبرى: الحارة والمعتدلة والباردة، وفى تعليل هذه الفوارق البدنية والخلقية والعقلية والعملية، ويردّ ذلك إلى فعل الأشخاص العالية، لكن لا بحسب طبائع الأشخاص العالية وخصائصها، بل على أن الأمر يجرى على قانون طبيعى وبحسب نسبةٍ كمية رياضية، مما يكون له أثره فى الكائن الحى منذ أول نشوّه.

وإذا كان هذا واقعاً فى الأبدان وما يلحق أمزجتَها، وهو الأمر الأوضح، فإن المجال ينفتح أمام الكندى للقول بإمكان تأثير حركة الأجرام العالية — بإرادة الخالق — فيما هو ألطف وأغمض مما يلحق الكون من ناحيتيه الطبيعية والنفسية، وللقول بأن كون الإنسان نفسه — شأنه شأن غيره من الأشياء الكائنة الفاسدة — يرجع إلى ذلك بإرادة الله؛ وهذا — إذا صح فهمنا له، وهو ما تؤيده الرسالة التالية — رأىٌ غريب وجرىء للغاية، لولا أن الكندى يردّ الكلَّ أخيراً إلى إرادة الله.

ثم يقارن المؤلف بين بعض الأجرام فى السرعة والقرب والبعد من الأرض، ويرجّح تأثيرَ بعضها على البعض الآخر، ويقرر أن الشمس أظهر الأجرام فعلا فيما على الأرض؛ ثم يفصل تأثير بعدها وقربها فى إحداث الحر والبرد ونحوهما وما ينشأ عن ذلك من مناطق مناخية تختلف فى العمارة وأحوال الحرث والنسل، بحيث لو كانت حركتها على نحو واحد لما كانت الفصول ولا كان كونٌ ولا فساد، ولبطلت صورُ هذا العالم جميعها؛ وهو يبين أيضاً ما للقمر من تأثير متنوع، وإن كان تصورُ الكندى للمسألة تصوراً يناسب المعارف الفلكية فى ذلك العصر.

على أن الكندى يوسّع حدود نظريته فى تفسير الكون والفساد بحركات الأشخاص العالية، فيجعلها — إلى جانب شمولها لأبدان الأجناس ولأخلاق النفس

وعاداتها وإراداتها على قدر المزاج العام للنوع والخاص للأفراد — شاملةً لتفسير التاريخ وظهور الدول، بسبب ما يظهر من همم وإرادات جديدة فى الدهور المختلفة.

وهكذا يذهب فيلسوف العرب فى تعليل الحوادث الكونية بوجه عام مذهباً شبيهاً — من وجه ما — بالمذاهب العلمية فى القرن التاسع عشر؛ لكنه، وهو الفيلسوف العالم، لا يمكنه أن يؤسس كلَّ شىء إلا على فعل العلة الأولى.

وينتهى أخيراً إلى أن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض هى حركة الأشخاص العالية على ما هى عليه بالنسبة للأرض، هذه الحركة المرتّبة بإرادة الله على نحو يؤدى إلى ما نشاهد.

وإذا أردنا أن نعبّر تعبيراً آخر، قلنا إن الكون العلوى أشبه بآلة كبيرة فى يد الإرادة المبْدِعة، تفعل بها ما فى الكون الأدنى.

وتنتهى الرساله بالإشارة إلى ما فى الكون من إتقان وتدبير وحكمة تدل على ما للخالق من صفات الكمال وإلى أن العالم فى جملته — عند «ذوى العيون العقلية الصافية» — قطعة فنية منسجمة البناء، تدل على قدرة باريها وعلمه وحكمته. والوصولُ إلى هذا التصور للكون هو ثمرة علم الطبيعة أو «عِلم هيئة الكل والأشياء الطبيعية».

فما أشبه الكندى — أخيراً — بعلماء الطبيعة فى القرن العشرين، الذين يتوصلون من المادىّ المنظّم إلى العلل العقلية. فمذهبه جبريّةٌ كونيةٌ، لكنها فى يد الإرادة المبدعة عن علم وحكمة.

ومن أسف أننا ليس عندنا من هذا الكتاب القيم إلا الفن الأول؛ ولكن الفكرة التى فيه كاملة.

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندى

فى

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

أطال الله بقاءك، ياابن السادة الأخيار، والأئمة الأبرار، منار الدين، والجوهر الثمين، وصفوة العالمين، وخيرة الله من الناس أجمعين، فى أسعد حال وأطهر أفعال! وكفاك جميع المُهِمّات وألهمك فعلَ الخيرات!

إن فى الظاهرات للحواس، أظهر الله لك الخفيّات، لأوضحَ الدلالة على تدبير مدبِّر أوّل، أعنى مدبِّراً لكل مدبَّر، وفاعلا لكل فاعل، ومكوِّنا لكل مكوَّن، وأولا لكل أوّل، وعلة لكل علة، لمن كانت حواسُّه الآلية موصولةً [ب] أضواء عقله، وكانت مطالبُه[1] وجدانَ الحق وخواصه [ ][2] الحق، وغرضُه الإسنادَ[3] للحق واستنباطَه والحكمَ عليه، والمُزَكِّى[4] عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل؛ فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوفُ سدف[5] الجهل، وعافت نفسُه مشاربَ عكر العُجْب، وأَنِفَت من ركاكة معالجة الفخر[6]، واستوحشت من تولجُ ظُلَم الشبهات، وخرجت

---

(١) فى الأصل: لمطالبه

(٢) بياض فى الأصل

(٣) غير منقوطة، ويمكن أن تكون تحريفا عن: الاستناد، أو عن: الإرشاد، وبها كلها يتم المعنى

(٤) فى الأصل: المزكا، والجملة التى هذه الكلمة أولها تعود بالوصف على: من — قبل ذلك

(٥) السجف بفتح السين وكسرها وسكون الجيم، وجمعها سجوف وأسجاف، بمعنى الستر؛ وأسجف الليلُ (وأسدف) بمعنى أظلم. أما السدف بتحريك الدال فهو الظلمة، والسدفة بضم السين وسكون الدال هى الستر، وسواد الليل

(٦) غير متبينة تماما فى الأصل

من الوقف[1] على غير تبيُّن، واستحيت من الحرص على اقتناء ما لا تجد وتضييع ما تجد؛ فلم تضادّ ذاتها ولم تتعصب لأضدادها.

فكُنْ كذلك، كان الله لك ظهيراً، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس! يتضحْ لك أن الله، جلّ ثناؤه، وهو الإنّيّة[2] الحق، التى لم تكنْ ليس، ولا تكون ليساً أبداً، لم يَزَلْ ولا يزال أَيْس[3] أبداً، وأنه هو الحى الواحد الذى لا يتكثّر بتّةً، وأنه هو العلة الأولى التى لا علة لها، الفاعلة التى لا فاعل لها، والمتمِّمة التى لا مُتمِّم لها، والمؤيِّس[4] الكلَّ عن ليس، والمصيِّر بعضَه لبعض أسباباً وعللا، كالذى اتضح فى أقاويلنا فى الفلسفة الأولى من هذه السبيل التى إيضاحُها لك؛

فإنّ فى نظْم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته[5] على الأمر الأصلح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظمَ دلالة على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبِّر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعا من المضاف؛

ولولا ما يعرض فى إسعافك — أسعفك الله بجميع الخيرات! بما سألتَ من إظهار وحدانية الله، جلّ ثناؤه، وعظَم قدرته، وإتقان تدبيره، وسعة حكمته، وفيض

---

(١) الكلمة هكذا فى الأصل — وفى اللغة وقف فى المسألة ارتاب فيها، ومنه وقفة الريب؛ وكلمه فلان فأوقف يعنى أمسك عن الحجة عيّاً؛ والوقّاف المحجم عن القتال (فما كنت وقافا ولا طائش اليد)؛ والوقف بمعنى المنع والتأخير والسكوت — ولا شك أن فى هذا ما يجعل لعبارة الكندى أكثر من وجه

(٢) يعنى الموجود الحق، والكندى يستعمل كلمة الإنية بمعنى الشىء الموجود راجع أيضا ص ٩٧ وما بعدها مما تقدم

(٣) الأيس الموجود راجع ص ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم. وقد تركت كلمة أيس كما فى الأصل، لأنه جائز

(٤) أنظر ماتقدم ص ١٨٢ — ١٨٣

(٥) فى الأصل: هيته

جوده ، لـكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توقُّلَ (١) درَج (٢) الفلسفة الأولى الشامخة ، والعومَ فى أدنى لجج بحورها الزاخرة المتلاطمة التى لا يروم أطرافَها (٣) مهرةُ النواتية (٤) إلا بأتقن عدة وأكمل نجدة، لـكان (٥) الشغل بتتميم ما نتناول (٦) ورُمْت تتميمه لأهل لساننا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمسَّ مانع من ذلك (٧) وما (٨) تدعو إليه نفسُ تجار كل تجارة من تناول صغير أرباحها متى سنح من حيث صلح ؛ ومُعطِىَ كل قوة نسأل (٩) تسهيلَ سُبُل ما نقصد (١٠) ، من إنارة الحق لنا وتأييدنا بقوة حكمته وتسديد توفيقه ، فنقول :

إنه قد تبين بالأقاويل البرهانية أن كل حركة إمّا أن تكون مكانية ، أو ربويّـة أو اضمحلالية أو استحالية ، أو كونا أو فساداً .

فالمـكانية [هى تبدّل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط] (١١) .

والحركة الربوية هى التى تنتهى بنهايات الجرم بالزيادة فى كميته إلى أبعد من الغاية التى كانت تنتهى إليها .

والحركة الإضمحلالية ضد الربوية فى الذات والحد ، أعنى أنها التى تقصرّ (١٢) نهاياتِ الجرم بالنقص فى الـكمية عن الغاية التى كانت تنتهى إليها .

---

(١) وقل فى الجبل وتوقّـل وقلا وتوقّـلا صعد ، ومنه توقّـل فى مصاعد الشرف

(٢) فى الأصل : درجة ، وهى مصححة : درج . (٣) ، (٤) غير منقوطة

(٥) هنا جواب لولا

(٦) فى الأصل : تناول بدون نقط ، ولعل الصوات : ماتناولت ورمت

(٧) يعنى من اسعافه على سبيل التيسير

(٨) لعلها معطوفة على الأشياء أو على ما فى ماننتاول

(٩) فى الأصل نسل بدون نقط — وقد رجحت أنها نسأل ، لأن الناسخ يسقط الهمزات المتوسطة عادة

(١٠) غير منقوطة

(١١) مابين القوسين المضلعين قد سقط من الناسخ بلا شك ، لأن مابعد كلة المـكانية (أعنى الحركة المـكانية) لاينطبق على تعريفها ؛ وقد نقلت التعريف عن كتاب الفلسفة الأولى ص١١٧ — قارن تعريف الحركة المكانية فى رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، ص٢٠٤ مما تقدم

(١٢) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى مفهوم ، غير أنه كان فى الأصل كلة على بعد ذلك فصححتها بكلمة عن

والحركة الاستحالية هى التى تكون ، والشىء هو هو بعينه ، بتغيير بعض حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحباً لسفر أو لمرض أو لغير ذلك .

والحركة الـكونية والفسادية هى التى تنقل الشىء عن عينه (١) إلى عين أخرى، كالغذاء الذى تنتقل عينُـه التى كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية ، فصارت دماً ، فهذه الحركة تُلَقّى (٢) الدمَ كوناً وتُلقّى الشرابَ فساداً ، أعنى حركةَ فساد الشراب وكونَ الدم .

ونقول إن كل حركة إما أن تكون ذاتيةً و إما أن تكون عرضية ؛

أعنى بالذاتية التى تكون من ذات الشىء ؛

وأعنى بالعرضية التى ليست من ذات الشىء ؛ وأعنى بالـكوْن من ذات الشىء ما لا يفارق الشىءَ الذى هو (٣) فيه إلا بفساد جوهره ، كحياة الحى التى لا تفارق الحىّ إلا بفساد جوهره وانتقاله إلى لا حىّ ؛

وأعنى بما ليس من ذات الشىء ، ما يفارق الشىءَ ولا يفسد جوهره (٤) ، كالحياة فى الجرم ؛ فإن الجرم الحى قد تفارقه الحياةُ ، والجرمية ثابتة على حالها، لم تفسدْ .

فلنبحث الآن عن علة الحركة الـكونية الفسادية فنقول :

إنّا قد بينا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية (٥) أن العلل الطبيعية إما أن تكون : عنصرية ، و إمّا صورية ، و إما فاعلة ، و إما تمامية ؛

أعنى بالعنصرية عنصرَ الشيء الذى منه يكون الشىء ، كالذهب الذى هو عنصر الدينار الذى منه كونُ الدينار ؛

وأعنى بالصورة صورةَ الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينارُ ؛

---

(١) العين هنا بمعنى الذات أو الطبيعة

(٢) لقى من الأمر نصبا ، يعنى أصاب منه ووجد فيه ، ولُـقِّـىَ فلان ألاقىّ من الشر، وهو مُـلَـقّىً أى مُمتَحَن لايزال يأتيه المكروه

(٣) فى الأصل : هى

(٤) يمكن قراءة هذه الجملة على وجهين : إما على أن «يفسد» فعل متعدّ ، ومفعوله جوهر؛ وإما على أنه لازم ، وفاعله جوهر .

(٥) وراجع فى هذه ، الرسائلَ التى بين أيدينا ص١٠١ ، ١٦٩ ، مثلا، والرسالة التالية.

وأعنى بالفاعلة صانعَ الدينار الذى وحّد[1] صورةَ الدينار بالذهب ؛ وأعنى بالتمامية ماله أحّد[2] الصانع صورة الدينار بالذهب ، التى هى المنفعةُ بالدينار ونيلُ المطلوب به .

فإذا كانت العلل الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل، فإن عِلَلَ كَوْنِ كل كائن وفسادِ كل فاسد هى هذه الأربع العلل التى ذكرنا .

فنقول إنْ كل كائن ففى عنصر مّا ، فعلّة كون كل كائن وفساد كل فاسد [علة] عنصرية ، هى عنصره الذى كان منه أو فسد منه ؛ لأنه لو لم يكن له عنصرٌ ، لم يكنْ ولم يفسدْ ، لأنه لابد للكائن الفاسد من موضوع يعتقبه الكونُ والفساد .

وأما العلة[3] الصورية فصورتُه التى باتحادها[4] بعنصره كان الكائن منها، أو بمفارقتها لعنصره كان الفاسد منها .

فأمّا العلة الفاعلة فعنها بَحْثُنا ؛ فهى مطلوبنا ، وبوجدانها إنما نجد العلةَ التمامية ؛ لأن العلة التماميّـة إمّا أن تكون فوق العلة الفاعلة ، أعنى مُلجِئةً له[5] إلى الفعل[6] ، أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها ، أعنى أنه لم يضطرها إلى الفعل شىءٌ، وأنها إنما فعلت لأنها لا بغيْر[7] ؛ فإنْ لم تكن العلة الفاعلة موجودةً ، وكانت هى التمامية ، فالتمامية غير موجودة ، وما فوق [ ][8] موجودٌ وهو أيضاً غير موجود[9] ، لأن ما لا يوجد لم يحَدّ[10] ، وما لم يحَدّ ما فوقه وما لم يحدّ ،

(١) ، (٢) غير منقوطة فى الأصل؛ وقد كان يخطر بالبال أن الكلمتين يمكن أن نقرأهما : أوجد ، لولا أن كلمة الاتحاد ، قبل ذلك وبعده ، هى التى عينت القراءة

(٣) فى الأصل : علة

(٤) غير منقوطة

(٥) فى الأصل هكذا — وقد تركتها ، على أن تعود على معنى العلة الفاعلة ، أعنى الفاعل

(٦) فى الأصل : الفصل ، وهو خطأ بلا شك

(٧) يعنى بكلمة « لابغير » أن العلة بذاتها علة ، لا بغيرها

(٨) بياض صغير فى الأصل ، وكذلك بعد كلمة بموجود ، ولا يقابله شىء فى الغالب

(٩) لعله يعنى أن العلة التمامية إن كانت هى الفاعلة ، فإن التمامية موجوده ، وهى الفاعلة ؛ وهى غير موجودة ، لأنها هى الفاعلة

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة ، لاهى ولا نظائرها بعدها

فليس بموجود؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة، لم تكن العلة التماميّة موجودة[1] .

والعلة الفاعلة إمّا أن تكون قريبة ، وإما أن [تكون][2] بعيدة :

أمّا العلة الفاعلة البعيدة فكالرامى بسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم علة المقتول القريبة ؛ فإن الرامى فَعل حفْزَ[3] السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعَلَ قَتْلَ[4] الحى بجرحهِ إياه ، وقبولِ الحىّ من السهم أثراً بالمماسّة ؛

وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفاسد ، وكل محسوس ومعقول ، فقد أوضحنا فى كتابنا فى الفلسفة الأولى أن العلة الأولى ، أعنى اللهَ ، جل ثناؤه ، المبْدِعَ للكل ، والمتمِّمَ للكل ، علةُ العلل ، ومبْدِع كل فاعل[5] .

فلنبحث الآن عن علة كل كائنٍ وفاسدٍ الفاعلةِ القريبةِ ، ليتّضح لنا كيف التدبير الكلّى بالحكمة السابقة الآلهية[6] ، فنقول :

إنه قد اتضح فى الأقاويل الطبيعية[7] [ا] أن الكون والفساد إنما يكون[8] فى ذوات الكيفيات المتضادات ، [ب] وأن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس [هى] أوائل الكيفيات المتضادة ، [حـ] وأن الجرم الأقصى من العالم ، أعنى مابين حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك لاحارٌ ولا بارد ، ولارطب ولايابس ، وأنه

(١) هذه الجملة هى نتيجة الكلام ، وهو أن العلة الفاعلة إن كانت هى التمامية وكانت الأولى غير موجودة فالثانية أيضا غير موجودة

(٢) زيادة سقطت من الناسخ ، لاشك .

(٣) فى الأصل غير منقوطة — وفى اللغة حفزه دفعه من خلفه ، وحفزه بالرمح طعنه ، وحفزه النفَسُ أعجله ، والقوس الحفوز هو الشديد الحفز والدفع للسهم

(٤) فى الأصل : مثل ، وهو خطأ فى النسخ ، لاريب

(٥) انظر ص ١٦٢ . ويظهر أن الكندى يشير إلى أجزاء لم تصلنا من كتابه ، وعلى كل حال ليراجع القارىء ص ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم ، وكذلك أول هذه الرسالة

(٦) فى الأصل : الإلاهية

(٧) يجد القارىء شيئا من الآراء التالية فى رسالة الكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

(٨) الفعل مفرد ، لأن المؤلف يعتبر الكون والفساد شيئاً واحداً من حيث المعنى

لايعرض فيه الـكونُ والفساد أيامَ مدة زمانه الذى صيّر [1] الله، جل ثناؤه ، له ؛
وأن الـكون والفساد إنما يكون فيما دون فلك القمر ؛ [د] وأن ما دون فلك القمر أربعة
عناصر عظام هى : النار ، والهواء ، والماء ، والأرض ، وما هو مركب منها ؛ فإن
هذه الأربعة العناصر غير كائنة ولا فاسدة بـكلّـيّتها ، بل يكون من كل واحد
أجزاءٌ إلى غيره منها [2] وتفسد [من غيره إليه] [3] أجزاء ؛ فأما الأشخاص
بكلياتها [4] فباقية إلى أيام مدة زمانها الذى صيّره الله جل ثناؤه ، لها .

وأما المركبات منها ، أعنى الحرثَ والنسل والمعادن وما أشبه ذلك ، فكائنةٌ
فاسدة بكمال أشخاصها ؛ وأما الباقى منها كبقاء العناصر [فهو] صورها ، كالإنسانية
والفرسية والشجرية والمعدنية ؛ [هـ] وأن كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها [5]
يلحقه الزمانُ والمكان والحركة المـكانية ؛ فإن [ ] [6] الفلك مكانٌ [7] لـكلّية
هذه العناصر الأربعة والمركبة منها ؛ [و] وأن الزمان عدد حركة الفلك ؛ [ز]
وأن النار والهواء متحركان من الوسط حركةً طبيعية إلى مواضعهما ، وأن موضع
النار ما بين [حضيض الفلك] [8] إلى ذروة الهواء ، وموضع الهواء ما بين حضيض
النار إلى سطح وجه الأرض والماء ، وأن [9] موضع الأرض والماء ما بين حضيض
الهواء إلى مركز الـكل ؛ [ح] وأن [10] حركة الأرض والماء المكانية الطبيعية
[هى] إلى وسط الـكل ؛ وأن [11] الأرض بكمالها واقعة فى مركز الـكل ،
وأجزاؤها تتحرك [12] إلى مركز الـكل ؛ [ط] وأن سطح كل واحد من النار

(١) الضمير ، الذى هو مفعول يعود على الزمان ، محذوف
(٢) الـكلمة فى الأصل موجودة ، ويمكن الاستغناء عنها
(٣) زيادة للايضاح
(٤) فى الأصل : كلياتها ، وتصحيحها بحسب ماتقدم وما سيلى
(٥) فى الأصل : مما — والغالب أنها تحريف
(٦) بياض قليل فى الأصل
(٧) فى الأصل : مكانا
(٨) بياض فى الأصل .
(٩) ، (١٠) ، (١١) فى الأصل : فإن
(١٢) فى الأصل : تحرك

والهواء ، أعنى الذى فى ذروته [1] وحضيضه كُريّان [2] ، وسطح الأرض والماء معا
والمركبات كُرىٌّ فى الحس ؛ فنقول الآن :

لاتخلو [3] علةُ الـكون والفساد الكائن فى أجزاء العناصر الأربعة القريبةُ [4]
من أن تكون منها أو من غيرها ، وإمّا أن يكون أحدُهما علة ذلك ، أو بعضُها ،
منها ومن غيرها معاً ؛

فإن كانت منها فقط ، فإما أن يكون أحدُها علة ذلك أو بعضُها علة ذلك ،
أكثر من واحد ؛ أو كل واحد منها علة ذلك فى غيره ؛

فإن كان واحدٌ منها علـةَ ذلك أو بعضُها أكثر من واحد ، كان الذى هو
علة — واحداً كان أو كثيراً [5] — غير فاسد منه شىء بتةً ؛ وليس منها إلا وقد
تفسد منه أجزاء وتكون ، كثيرة ؛ فهو [6] كائنٌ فاسد الأجزاء ، وهو لا كائن
ولا فاسد الأجزاء — وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون علةُ الـكون
والفساد بعضَها ، لا واحدٌ ولا كثير [7] ؛

وإنْ كان كلُّ واحد منها علةَ كون وفساد الباقية ، فكلٌّ واحد منها علة
كلِّها ومعلولُ كلِّها ؛

وكلُّها متلاقيةٌ بسطوح كريّة ؛

فإمّا أن يكون كونُ الهواء من النار والنارُ من الهواء فى فصولها [8]
المشتركة ؛

وإمّا فى غير فصولها المشتركة ؛

(١) كدورته فى الأصل
(٢) كُرىٌّ نسبة إلى كرة
(٣) فى الأصل : تخلوا
(٤) صفة لعلة
(٥) فى الأصل : واحد ، وكثير
(٦) فى الأصل : وهو
(٧) هكذا فى الأصل — وهو جائز لغة
(٨) يعنى الحدود الفاصلة بينها

فإن كان فى غيرها فصولها ، كانت النارُ تنفعل هواءً فى جزء منها لا يماسّه الهواءُ ؛

فيجب إذَنْ أن يستحيل كل جزء من النار بُعْدُه [١] من سطح الهواء بُعْدُ ذلك الجزء ، فيكون المنفعل من النار كرةً بُعْدُها من سطح كرة الهواء بعدٌ واحدٌ [٢] ، وسمكها سمكٌ واحد [٣] ، و إلاّ كان بعضُ الهواء له قوة أن يُحيل النارَ ، وبعضه لا قوةَ له على ذلك ؛ فيكون الهواء الذى فى نهاية كرة الهواء ليس بطبيعة واحدة ، أو تكون العلةُ فى اختلافه [٤] غيرَه ؛ والهواء بطبيعة واحدة [٥] ، فإن كان ليس الفاعل فيه غيره ، أحال من النار كرة واحدة ، بُعْدُها من سطحه بعدٌ واحدٌ [٦] لا يختلف ، فصيّرها [٧] هواء .

وكذلك تنفعل النار بالهواء ، فتكون أُكَرٌ كثيرة ، بعضُها محيطٌ ببعض ، بين كل [اثنتين؟] [٨] منها هواء ، ويجب بهذا ان تُحيلَ كلٌّ واحدة من الأُكَر من مجاورتها كرةً على بعدٍ واحد منها وعلى سمك واحد ، حتى تصير [كرةُ النار] [٩] والهواء ، كلٌّ واحدة منها نارٌ كلها وهواءٌ كلها [١٠] بالفعل ؛ فيكون كل واحد منها هو هو ، وهو غيره معا — بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم باقى العناصر ؛ فالفاعل إذَنْ فيه غيره ؛ والذى فرضنا أن الفاعل فيه ليس غيره ،

وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون — وهى [١١] عِلَلُ الكون والفساد ،

(١) غير مشكولة . (٢) ، (٣) فى الأصل : بعدا واحدا وسمكا واحدا

(٤) فى الأصل : اختلاف

(٥) هكذا النص ، فإما أن يكون قد سقط شىء قبل كلمة بطبيعة ، وإما أن تكون الباء التى فيها زائدة

(٦) فى الأصل : بعدا واحدا

(٧) فى الأصل : فيصيرها

(٨) بياض قليل فى الأصل

(٩) محلها بياض فى الأصل

(١٠) الجملة خبر لتصير

(١١) الضمير يعود على العناصر

إن كانت كذلك — الفسادُ [١] والكونُ منها فى غير فصولها المشتركة ؛

فإن كان فى فصولها المشتركة فإمّا أن يكون فى كل الفصل المشترك ، و إما فى بعضه دون بعض ؛

فإن كان ذلك فى بعضه دون بعض ، وجب — إن [كان] المفروضُ أنه ليس لها علة غير ذواتها — أن تكون مختلفة بالطبع ؛ وقد تقدم ، كما ذكرنا ، أنها ليست مختلفة بالطبع ؛ فبقى إذَنْ أن يكون ما يلى فصلها المشترك من النار كرةَ هواء ، سمكُها واحدٌ ، ومن الهواء كرةَ نار سمكها واحدٌ ، فتكون إذَنْ — كما قدمنا — أُكَرٌ كثيرة ، بعضها محيط ببعض متصلة : نار بهواء ، ويجب أن يؤثر كل واحد منها فيما يليه ذلك الأثرَ ، حتى تصير كل واحدة منها ناراً كلها بالفعل معا، وتكون كل واحدة منها هو هو وهو غيره معاً بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزمُ سائرَ العناصر ؛ فالفاعل إذَنْ فيه غيره ؛ والمفروض أن العلة الفاعلةَ فيه الكونَ والفسادَ لا غيره [٢] — وهذا خلف لا يمكن ؛

فليس كلُّ واحد منها علةَ كونِ كل واحد منها وفسادِه القريبةَ [٣] ؛ فلم يبْقَ إلا أنْ يكون علة ذلك فيها من غيرها أو منها ومن غيرها معاً ؛

فعلة ذلك من غيرها إذَنْ واجبةٌ اضطراراً على حال : إما معها و إما مفردة .

وقد تقدم فى الأقاويل الطبيعية أن الحركة تحْدث فى العناصر وما رُكِّب من العناصر الحرارةَ ، بالأقاويل المقبولة ؛ فالعناصر إذَنْ إما أن تقبلَ الانفعالَ بالحركة و إما بالمماسّة ، والمماس لآخرها [٤] لا بحار [٥] ، ولا بارد ، ولا رطب ، ولا يابس ؛ فإنما تقبل من مماسته إذَنْ أثرَ الحركة . والمماس له [٦] مختلف الأشخاص وحركةِ الأشخاص والموضعِ ؛ لأن بعضَها أعظم ، وبعضها أصغر ، وبعضَها أبطأ

(١) اسم كان

(٢) الضمير هنا — وقبل ذلك — على التذكير ، وهو يعود على العنصر

(٣) صفة لعلة

(٤) يقصد لأعلاها وأبعدها عن المركز

(٥) هكذا فى الأصل

(٦) يقصد المماس لأعلى العناصر ، وهو الأجرام السماوية

وبعضها أسرع ، وبعضها أبعد ، وبعضها أقرب ؛ ولكل النهايات [1] منها فى السرعة والإبطاء ، إذا أضيف إلى ذاته ، وفى العلو والهبوط والبعد والقرب .

ونجد الأشياءَ التى تفعل بالحركة حرارةً فى غيرها ، تفعل ذلك كلما عظمت وقربت وأسرعت وهبطت إلى الموضع أشدّ [2] .

فإذن علةُ حدوث الحرارة فى العناصر من العنصر الأول المتحركِ عليها تكون بالحركة والزمان والمكان والكمية ، فتختلف الآثار فى العناصر بأمكنة أجزائها من أجرام العنصر الأول ، بعدد زمان الدور عليها بالسرعة والإبطاء وكثرة المتحركات عليها وقلتها .

فإذا تحركتْ على جزء منها أجرامٌ أكثر وأسرع وأقرب وأهبط وأعظم ، [3] اشتدت حرارةُ ذلك الجزء؛ وإذا عدِم جزءٌ ذلك، وقف على طباعه ؛ فإذا بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات، وقفت الأرض والماء على طباعهما، وهو البرد .

فأمّا الهواء المحيط بنا فليس بهواء نقى ، بل ممتزج بالماء والأرض ، فنزل ذلك لغلبة المائية والأرضية عليه فى هذه الحال ؛

وقد تقدم فى الأقاويل الطبيعية أن الكيفياتِ الفواعلَ الأولَ هى الحرُّ والبرد ؛ فأمّا الرطوبة واليبس فمنفعلتان [4] ، فمتى بعدت الأشخاص السماوية عن سمت من الأرض غلب [5] بردٌ ، ومتى قربت حَمِيَ ، فحدث ما يلحق الحر والبرد من الرطوبة واليبس ، وحدث من هذه الكيفيات الأربع باقى الكيفيات؛ [و] على قدر تقصير و إفراط كل واحد منهما يحدث شىء [6] ما .

وموجودٌ أنّ أفاعيل النفس متّبِعةٌ مزاجاتِ الأجسام ، والمزاجات تختلف

(١) هكذا فى الأصل — والمعنى يحتمل وجوها

(٢) صفة لقدر من الأفعال المتقدمة

(٣) صفات لقدر من تحركت

(٤) فى الأصل : فمنفعلتين

(٥) فى الأصل : وغلب

(٦) فى الأصل : شيئا — ولو اسقطنا الواو التى زدناها للايضاح ، لأمكن مع شىء من التكلف أن نعتبر تحدث فعلا متعديا فاعله الكيفيات ومفعوله شيئا ، كما فى الأصل

باختلاف الأشخاص العالية ، بالمكان والحركة والزمان والكيفية — كما قدمنا ؛

فقد نرى أهل البلاد التى تحت معدَّل النهار [1] ، لشدة الحر بتردُّد الشمس هناك فى السنة مرتين، وأنها مسامتةٌ دائرة فى أعظم كرة معدل النهار، تَفعَل [2] أهلها سوداً كالشىء المحترق بالنار ، وشعورهم جعدة متقطِّطة [3] ، كالشعر إذا قرب من النار ، فأسرع إليه ؛ وتدقّق [4] أسافلهم ، أعنى أطرافهم ، وتفرطح آنُفهم [5] ، وتعظم [6] وتجحظ أعينهم ، وتعظم شفاههم ، وتطول قامتهم لانجذاب الرطوبات من أسافلهم إلى أعاليهم ؛ و يشتد غيظهم وكَلَبُهم [7] لإفراط الحرارة واليبس عليهم ، وتتغير رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم ؛

ونرى كل من يسكن ما يلى القطب الشمالى ، لشدة برد البلاد ، ضد ذلك ، كصغر أعينهم وشفاههم وآنفهم، وتبيض ألوانهم وتسبط [8] شعورهم ، وتغلظ أسافلهم لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، فتنحصر الحرارة فى قلوبهم [9] ، فيكونون ذوى وقار وشدة قلوب وصبر و برد [10] على الشبق [11] ؛ فيكثر فيهم [12] العفاف والمتوسطون [13]

(١) يقصد خط الاستواء (٢) يقصد تجعل

(٣) قط الشعر بتشديد الطاء وقطط بكسر الطاء الأولى قططا وقطاطه كان قصيراً جعداً

(٤) هكذا فى الأصل دون نقط ولا شكل ، وهى فيما أرجح فعل مضارع حذفت فيه احدى التاءين الأولين — وكذلك فى بعض الأفعال التالية

(٥) الأنف جمعه آناف وأنوف وآنف

(٦) يجوز أن تكون قد سقطت هنا كلمة هى فاعل تعظم ، والا فيجوز أن تكون تعظم لاحقة بما قبلها أو بما بعدها

(٧) كَلِبَ الرجل كلَبا أصابه شبه جنون الكلاب من عض الكَلْب الكَلِب ، وكلب فلان غضب وسفه

(٨) سبط الشعر بكسر الباء وضمها — استرسل

(٩) لعله يقصد فى باطنهم

(١٠) غير منقوطة

(١١) شبق الرجل شبقا من اللحم بشم أى اتخم وسئم منه ؛ غير أن المقصود هنا هو الشهوة الجنسية ، ففى الحديث فى وصية النساء : « فليخرجن تَفِلات » ، يعنى غير متطيبات ، لأن العبق يهيج الشبق

(١٢) فى الأصل : فيه

(١٣) فى الأصل : المتوسطين الاعتدال . ولعل الصواب : والمتوسطون ، لاعتدال الخ ؛ وقد يكون فى الكلام تكرار أيضاً ، أو يكون سقط شىء

و[أهل] الاعتدال ؛ [و] لاعتدال أمزجتهم ، يقوى[١] فكرهم ، ويكثر فيهم البحث والنظر ، وتكون أخلاقهم معتدلة ؛

وكذلك نرى بدن كل حيوان يحدث له خلقا[٢] على قدر مزاجه .

فإذن الأخلاق [٣] لقرب هذه الأشخاص منا وبعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها وافتراقها تخلف[٤] منها ، وبقدر أمزجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها فى الأرحام .

وإذْ ذلك كذلك ، فما الذى يمنع ما[٥] كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة البارى ، جل ثناؤه ، إذْ كان الأمر الأوضح معلولها الأقرب ، وهى علته القريبة ؛ وهل باقى الأشياء إلا لواحقُ تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى ! ؟ لقد تُقَصِّيت[٦] فكرتنا إذنْ إنْ جعلنا[٧] هذا .

ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علةُ كوننا[٨] ما نرى من حركة الشمس ، البيِّنة جداً بالنظر دون الحساب ، والكواكب المتحيِّرة البيِّنة جداً للحسّ ؛ فإن هذه الكواكبَ خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ، ونظمَ بعضها إلى بعض ، وتعديلَ أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت

(١) فى الأصل : يقوا — بدون نقط ، ويجوز أن تكون : تقوى ، فاعلها فِكَرُهم — جمع فكرة

(٢) هكذا فى الأصل

(٣) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون : الاختلاف ، غير أنها حُرِّفت

(٤) هكذا فى الأصل ، بدون نقط — ويجوز أن يكون سقط كلام أو تكون عبارة : تخلف منها — التى يمكن إصلاحها تخمينا على أى حال — زائدة ، لأن الكلام بعدها يكمل ماقبله

(٥) فى الأصل : من ، وقد أُصلحت : ما

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة الياء ؛ وقد نقطتها وضبطتها اجتهاداً ، على أن يكون المعنى هو أن فكرتنا ستكون قد كملت ، إن قلنا هذا الذى ليس مايمنع منه . وربما يخطر على البال أن تكون الكلمة : نقصت ، أى أننا إن منعنا هذا الذى لا مانع منه فإن فكرتنا ستكون ناقصة ؛ وثم لقراءة هذه الكلمة وجوه أخرى

(٧) ويمكن قراءتها : فعلنا ؛ وربما تكون أيضا تحريفا عن قلنا (٨) أى وجودنا

الكون والاستحالة ، وأعدادَ حركاتها التى بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق ، وقربَها من المركز ، وبعدها منه ، أدلُّ من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علةُ كونِ[١] الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد (والاستحالة)[٢] ودوامِ[٣] صورها إلى المدة التى قدر[٤] لها خالقُها جل ثناؤه ؛ ولا سيما الشمس ؛

فإن هذا فيها بيِّنٌ جداً ، لأنها أعظم الأجرام ، كما قد تبين فى الآراء الرياضية ، وهى فى[٥] القرب منا ، إذا أضيفت إلى عظمها ، أقربُ الأجرام ؛ لأن القمر فى البعد من مركز الأرض فى بُعده الأبعد نسبته[٦] بنصف [بعد][٧] الشمس فى بُعدها الأبعد ، وقَدْرُ جرمه من جرمها أقل من جزء من [ ][٨] جزء ؛ وجرمها ، إذا اضيف إلى عظمها ، أشد قربا من القمر ، إذا أُضيف إلى عظمه ، كثيراً ؛ وهى أسرع حركة علينا من القمر ؛ لأنهما ، إنْ كانا مجتمعين فى جزء المشرق ، دار الفلكُ بالشمس علينا ، يُعيدُها[٩] إلى المشرق فى ٣٦٥[١٠] جزءاً و٥٩ دقيقة و٨ ثوانٍ[١١] ، أكثر قليلا أو أقل قليلا بعدد[١٢] ما يلحقها من التعديل ؛ والقمر يعيدُه الفلك بحركته إلى موضعه ، أعنى المشرق ، فى ٣٧٣ [هكذا] درجة أقل أو أكثر قليلا ، بمقدار مايلزمه من التعديل ؛ وهى وإن كان زحل إنما يعود إلى المشرق

(١) الكون هنا بمعنى الوجود بعد العدم أو كون الشىء عن شىء يفسد

(٢) هذه الكلمة موجودة فى الأصل فوق كلمة الفساد

(٣) معطوفة على كون ، من : علة كون

(٤) فى قدر ضمير مقدر يعود على المدة

(٥) فى الأصل : وهى ، وقد ضرب عليها وكتب فوقها : ومن

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — فيجوز أن تكون : شبيه أى أن بعد القمر شبيه بنصف بعد الشمس

(٧) بياض فى الأصل

(٨) بياض فى الأصل

(٩) غير منقوطة — والفاعل هو الفلك . ويجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شىء

(١٠) رقم ٥ — فى الأصل — صغير

(١١) فى الأصل : ثوانى

(١٢) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : بقدر

بزيادة دقيقتين على ٣٦٥ ، فإنها أقرب منه وأعظم ، والسرعة متشابهة ؛ فهى أظهرُ الأجرام العالية فيما تحت الكون والفساد فعلا[١] ، فإن تقدير موضعها من الأرض فى العلو والهبوط والبعد منا والقرب ، فى الفلك المائل ، وانقيادها بحركة[٢] الفلك الأعظم ، أعني الأخذَ من المشرق إلى المغرب ، ومخالفة مراكزها[٣] لمركز الأرض ، يدل على ذلك دلالة ظاهرة ؛

وذلك أنا نجد المواضع التى تبعد من مُنْقلَب الشمال إلى القُطب الشمالى يُفرط بردُها ، حتى لا يكون فيها حرثٌ ولا نسل ، وتقل العمارةُ فيما قرب من تلك المواضع ؛

ونرى[٤] المواضع التى تحت معدل النهار يُفرط حرُّها ، حتى تقل فيها[٥] العمارةُ جداً ، ويقل فيها الحرث والنسل ؛

فأما ما جاوز[٦] ذلك نحو القطب الجنوبى ، حتى يصير فى الموضع الذى يسامت خمس درج وثلاثين دقيقة من القوس ، حيث تكون الشمس فى حضيض أوجها[٧] ، فتكون فى قربها الأقرب من الأرض، فإن العمارة تقل فيه أوّلاً أولاً ، لشدة الحرّ، حتى يصير حرها لا يسكن بتة، لشدة تقرب[٨] الشمس من مركز الأرض.

وكل ما[٩] بُعد عن هذه المواضع تعدَّل مزاجُه وحُسن نسق ما فيه ، حتى ينتهى إلى الأوساط فيما بين المواضع المفرطة البرد وهذه المواضع .
ونجد نهار الشتاء لقصره وبعد الشمس فيه من سمت رؤوسنا تكثر رطوباته وبردُه ، لبعد الشمس عنا وقلة ظهورها علينا وضعف جذبها الرطوبات من عندنا

(١) قبل هذه الكلمة توجد كلمة : تأثيرا ، وقد ضرب عليها
(٢) يمكن أيضا قراءتها : لحركة
(٣) هكذا فى الأصل ، ولعلها فى هذه الحالة تعود على الاجرام العالية
(٤) فى الأصل : نرا
(٥) فى الأصل : فيه
(٦) فى الأصل : جاز (٧) ، (٨) هكذا فى الأصل
(٩) فى الأصل : وكلما

والإدفاء لموضعنا وجوّنا[١] ؛ ونرى[٢] خلاف ذلك يكون فى ضد ذلك من الزمان.

فلو لم يكن بعدُ الشمس من الأرض بهذا التعديل ، فكانت أعلى ، لقلّ إسخانُها لهذا الجو ، حتى تكون فى موضع[٣] ، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثراً يظهر ، لجمد ما على الأرض ، كما يكون ذلك فى المواضع التى قربت من الأقطاب، فلم يكن حرثٌ ولا نسلٌ ولا غير ذلك من الكائنات ، كما يكون ذلك فى هذه المواضع ؛ ولو قَرُبتْ جداً ، لاحترق ما على الأرض ، ولم يكن حرثٌ ولا نسل ولا غير ذلك ، كما يوجد ذلك فى المواضع التى تقرب منها [الشمس][٤] أكثر ؛ ولو كانت من تعديل البعد [من][٥] الأرض على ماهى عليه الآن، ولم يكن [ ][٦] أعنى فلكه الخاص الذى يسير فيه من المغرب إلى المشرق ، وكانت حركتها فى فلك معدل النهار أو بعض الأفلاك الموازية لفلك معدل النهار ، لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا ربيع ولا خريف[٧] ، وكان زمانُ كل موضع من الأرض زماناً واحداً، إما صيف[٨] أبداً ، وإما شتاءً أبداً، وإما غير ذلك من الأزمان ، لا يختلف.

ولو كان هذا هكذا لما ثبت كونٌ ولا فسادٌ ، ولكانت الأشياءُ واحدة لا كون فيها ولا فساد ، وبطلت صورُ الكون جميعا ، كما ترى فى اختلاف الأزمان، فإن الصيف إذا امتدّ يبسُه فسد الحيوان والنبات ، وهى الأوباء[٩] ؛ وكذلك إنْ قصر ، قل حرُّه ؛ وكذلك كل زمان ، إنْ اختلف عما له من المزاج ، حدثت الأوباء والفساد ؛

ولو كانت حركتُها فى الفلك المائل ، وهو على هذا البعد ، ولم تبعدْ لحركة

(١) غير منقوطة فى الأصل
(٢) فى الأصل : ونرا
(٣) فى الأصل : حتى يكون فيها موضعها — وقد صححتها اجتهاداً
(٤) بياض فى الأصل — وقد زدت الكلمة بحسب المعنى
(٥) بياض فى الأصل
(٦) بياض فى الأصل
(٧) فى الأصل : ولا صيفا ولا ربيعا ولا خريفا
(٨) هكذا ، وقد تركتها .
(٩) الوباء كل مرض عام ، وجمعها أوباء أو أوبئة

الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب فى كل يوم وليلة دورة واحقبت[١] ظاهرةً على كل موضع من وجه الأرض نصف سنة ، إذ دورُها سنة كاملة ، فلم يكن لحيوان راحةٌ ، ولم يبق من رطوبات الموضع الذى تظلم عليه نصف سنة شىء[٢] إلا أنفدته[٣] لأن راحة الحيوان إنما هى فى ليل ونهار ، وكذلك تغذى الشجر ، فإن بعضه يذبل نهاراً ويقوى ويتغذى ليلا ، و بعضه بالضد .

ولو لم تكن خارجة المركز عن مركز الأرض ، لم تكن الأزمان أربعة بل زمانين، لأن بعدها وقربها كان يكون فى كل درجتين ميلها (؟) فى الشمال ميلا واحداً وقرباً واحداً من مركز الأرض ، وكذلك فى الجنوب ؛ فكان يكون فعلها فى ميل الشمال[٤] زماناً واحداً ، وفى ميل الجنوب زماناً واحداً ، وكانت تكون السنة زمانين فقط متشابهين لعنصرين من العناصر الأربعة ، فيبقى هذان العنصران[٥] وتستحيل الباقية إليها ، لأنه لا عون لها على إحالة الباقية إلا بها (؟) ، وتلك عليها قوية[٦] .

وإن كان حرٌّ كان بردٌ اضطراراً ؛ وإن كان يبسٌ كانت رطوبةٌ اضطراراً ، ومن تركيب الأربعة كيفيات أربعة عناصر اضطراراً ؛ فإن كانت الأزمنة أثنين لم تكن العناصر أربعة ، فإذن يجب أن لا يكون ما هو واجب اضطرارا[٧] ، وهذا خلف لا يمكن .

وما أتقن ما هيّأ البارى ، جل ثناؤه ، من كون الشمس قريبا من سمت رءوسنا ، وهى مقبلة إلينا ، عَلَتْ فى الجو و بعدت عن وجه الأرض ، حتى

---

(١) هكذا فى الأصل : والمعنى مفهوم ، وكان يخطر لى تصحيحها على نحو آخر .

(٢) فى الأصل : شيئا — وهذا يكون صحيحا لو اعتبرنا كلمة يبق قبل ذلك فعلا متعديا ، فاعله الشمس ومفعوله كلمة شيئا

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) يعنى عند ما تكون مسامتة للشمال فى تغير وضعها نحوه

(٥) فى الأصل : فبقوا هذين العنصرين

(٦) غير منقوط فى الأصل

(٧) هذه الكلمة إما أن تكون متعلقة بكلمة واجب أو بكلمة يجب

تنتهى إلى [ ][١] ، ثم تقرب منا إلى أن تنتهى إلى آخر الميل ، ثم تدبر إلى الاعتدال ، وهى هابطة مخالفة البعد فى الدرجات التى ميلها فى جهة واحدة ميلٌ واحدٌ[٢] ، ليكون فى [كل] ميل زمانان مختلفان[٣] ، فتكون الأزمنة أربعة ، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ، ويكون[٤] بين كل زمانين فى ميل واحد كيفيةٌ مشتركة للزمانين ، لئلا تتنافر الطبائع بتضادّ جميع كيفياتها ؛ وإن كان هذا هكذا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات ؛ فإن العلل التى تمنع الكون فى المواضع التى تبعد عنها الشمس أو تقترب منها ، والمواضع التى يدوم عليها الشروق والغروب ، أو المواضع التى لا تكون فيها الأزمان على أقساطها ، هى التى تتبع ذلك ، لو كانت الشمس أبعد أو أقرب أو ظاهرة دهراً طويلا أو غائبة دهراً طويلا أو غير فاعلة أزمانا فى كل موضع بقسطه .

فقد اتضح أن قوامَ الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثباتَ صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارىء الكون للكون ، جل ثناؤه ، وحفظَ نظمها ، إنما يكون من قِبَلَ اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها فى الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قِبَل خروج مركز فلكها[٥] عن مركز الأرض [ ][٦] ، أعنى فى دنوها من مركز الأرض تارة و بعدها منه تارة ، لكون نهاية[٧] الزمان التى بها تكون الأكوان .

وقد يوجد مثل هذا فى القمر ، لأنه لو لم يكن اعتدالُ بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحلّ البخار ويبدده ويلطفه ، ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف ، كالذى نرى[٨] فى الحاقات

---

(١) بياض فى الأصل ، والمعنى مفهوم

(٢) فى الأصل : ميلا واحدا

(٣) فى الأصل : زمانين مختلفين

(٤) فى الأصل : ولكون

(٥) فى الأصل : فلها

(٦) بياض فى الاصل

(٧) فى الأصل : نها، بدون نقط — وبعدها بياض صغير ، لاشك فى أنه يقابله بقية الكلمة

(٨) فى الأصل : نرا .

والامتلاآت[1] ، فإن الأمطار جُـلُّ ما تكون فى المحاقات وأوائل الشهور ، عند القرب من المجامعة ؛ وأما فى الامتلاآت[2] فأ كثر ذلك تقل الأمطارُ ، لعظم نور القمر وشدة إحمائه للجو فى الامتلاء ، إذا أضيف إلى وقت الاجتماع ، فإنه عند ذلك يبدّد البخار و يلطفه بتسخينه الجو ، فلا تكون الأمطار فى الامتلاء أ كثر ذلك ، وتكون أمطارٌ فى الاجتماع أ كثر ذلك ، لأن الاجتماع يجمع و يكثف و يبرد الجوّ بعدم ضوئه[3] .

ولو كان على ما هو عليه من البعد وكان فى أحد الافلاك الموازية لمعدل النهار أو معدل النهار ، لم يكن ما نرى من منفعة كونه فى الفلك المائل ، أنه فى الشتاء ، وقت الامتلاء ، يكون فى سمت الشمس فى الصيف ، فيكون ليل الشتاء فى الامتلاء فى سمت الشمس فى الشتاء ، فيكون ليل امتلائه انقص حرا فيعدل بذلك الهواء ، ويكون به نشوء الحرث ورباه[4] فى وقت حاجته إلى الدفء[5] وتبريد الجو فى وقت حاجته إلى ذلك ؛ فلو كان على هذا أجمع ، ولم يكن له مركزٌ خارج عن مركز الأرض وفلكُ تدوير ، لم يقرب و لم يبعد من الأرض فى أحوال مختلفة أربعة ، فإنه لذلك يكون فى الاجتماع فى الامتلاء عاليا ، وفى التربيعين هابطاً ، وفى أحد الأرباع ذاهبا إلى الهبوط ومتزيداً[6] فى الضياء ، و [فى] آخر صاعداً منتقصاً[7] فى الضياء ، وفى آخر مسرعا[8] ، مع ما[9] قدمنا ، وفى آخر مبطئاً[10] مع ما قدمنا .

ونرى بكل حال من هذه كونا وفسادا[11] فى شىء ما خاص ، ونرى مع ذهابه إلى الهبوط ، أى مع تزيُّده فى القرب من الأرض ، كثرةَ الرطوبات على الأرض ، ومع بعده قلتَها .

---

(١) ، (٢) فى الأصل : الامتلات

(٣) فى الأصل : ضوه

(٤) ربا الشىء ربوا ورباء بمعنى زاد ونما

(٥) فى الأصل : الدفا — (٦) فى الأصل : متزيد

(٧) ، (٨) فى الأصل : منتقص ومسرع

(٩) فى الأصل : معا ، وكذلك فيما بعد

(١٠) فى الأصل : مبطى — (١١) فى الأصل : كون وفساد

فقد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيمُ العون للشمس على الكون والتغيير فى هذا العالم .

والكواكب الباقية من المتحيرة أيضا بيِّنةُ الغناء فى ذلك ، لأن لكل واحد منها الحركةَ المائلة ، كحركة الشمس فى الفلك المائل ، والحركةَ فى الفلك الخارج المركز كالشمس والقمر ، والحركة فى فلك التدوير كحركة القمر ؛ وللقمر الحركة العرضية عن سمت فلك الشمس ، أعنى عن الدائرة التى يرسمها قطبا الفلك ، فيحدث لها بذلك أشكال كثيرة ، كالذى يعرض[1] للقمر من هبوط نحو مركز الأرض وعلوه عنه ومسامتة لموضع بعد موضع وسرعة وإبطاء و انحراف عن دائرة الشمس ومسامتته لها فى أحوال مقارنتها ومفارقتها ، [و] تحدث الآثار التى يحدثها القمر بقربه و بعده وسرعته و إبطائه وعلوه وهبوطه ؛ و بانتقال أوجاتها ينتقل وضعُ الأزمان لكل واحد منها ، كأوج كوكب إذا كانت ذروته فى حركات ، إذا كان فى ذلك الجزء أعلى[2] ما يكون فى الفلك الخارج من المركز ، وكان هبوطه مقابلا لذلك الجزء ، فيكون ابتداء اختلاف أزمانها فى كل جزء من الفلك فى زمان ما بحركة الأوج .

فكل ماقلنا عظيمُ الغناء فى كون الكائنات وفسادها ؛ والدليل على ذلك من الحس مانجد من اختلاف الأزمان ، فإن الربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى ، وكذلك القيظ والخريف والشتاء ، وإن اتفقت مواضع القمر فيها باختلافات كثيرة جداً .

فلو كان الفعل للشمس والقمر فقط دون الكواكب ، كان اليوم الذى يوافق فيه القمر الشمس فى جزء واحد مشابها لمثله ، أعنى لليوم الذى يتفقان فيه [فى] الجزء ؛ وقد نجد فى ذلك اختلافا بيِّناً ، ونجده متى قاربهما[3] فى ذلك الجزء كوكبٌ كان الحرُّ ، إنْ كان الافتراق[4] فى الميل الشمالى ؛ وإن كان فى الميل

---

(١) فوق هذه الكلمة فى الأصل كلمة : يحدث

(٢) فى الأصل : أعلا

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) هكذا فى الأصل — ويمكن إصلاحها بسهولة على نحو آخر

الجنوبى ، كان البرد فى ذلك اليوم أشدّ ؛ وعلى قدر كثرة المقاربة [١] للنيرين تكون شدة الحر وشدة البرد فى أوان الحر وأوان البرد .

وقد نرى الأشياء المؤثرة فينا الحرارة بمماستها أبداننا تؤثر فينا آثاراً مختلفة ، على قدر اختلاف الحرارة فى الشدة والضعف ، بالإضافة إلينا ، واختلاف أبداننا فى اليبس والرطوبة والاعتدال .

فإنا إن كنا معتدلين فى الرطوبة واليبس ، وكان الملامس لنا مشابها [٢] لنا فى الحرارة ، أحدث هضما ؛ وإن كان أشدّ منا حرارة ، أحدث تحليلا ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث جذبا ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث تيبيساً ؛ وإنْ كان أشد من ذلك ، أحدث احتراقا .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى الرطوبة ، وكانت حرارتُنا معادلةً بَرْدَنا ، كان المقدار الأول من الحرارة المؤثرة فينا يحدث تعفيننا ، والثانى هضما ، والثالث تحليلا ، والرابع جذبا ، والخامس تيبيسا ، والسادس احتراقا .

وإن كانت أبداننامائلة إلى اليبس ومعتدلة فى الحرارة والبرد، كان المقدار الأول يحدث نهوة [٣] والثانى تغليظا [٤] كثيراً وتحليلا قليلا ، والثالث تيبيسا كثيراً وجذبا قليلا ، والرابع احتراقاً [٥] كثيرا وتفصيلا [٦] قليلا ، والخامس تفصيلا [٧] كثيراً وتلطيفاً قليلا ؛ والسادس تلطيفاً شديداً .

فكذلك ينبغى لنا أن نعقل تأثير الأشخاص العالية فينا بتسخينها أبداننا والهواء المحيط بنا على قدر تأثير كل واحد [٨] منها فى سرعته [٩] (وإبطائه) وقربه

(١) غير منقوطة فى الأصل — ويمكن إصلاحها أيضا

(٢) فى الأصل : مشابه

(٣) هكذا الكلمة فى الأصل — وفى اللغة : نهِىء اللحم بكسر الهاء ينهأ ، وبضم الهاء ينهؤ نهأً ونهاءة ونهاوة ونهوءاً أى لم ينضج ؛ فهو نهِىء وفيه نُهوءة — ولعل فى هذا ماينير المقصود

(٤) استغلظت السنبلة اشتدت وخرج فيها الحب واستغلظ النبات استحكم ؛ والمقصود هو الاشتداد والنضج ، خلافا لما فى الهامش السابق

(٥) فى الأصل : افتراقا (٦) ، (٧) غير منقوط فى الأصل

(٨) فى الأصل : واحدة

(٩) بعد هذه الكلمة فى الاصل كلمة : وإبطائه — ولكنها قد ضرب عليها

وهبوطه وعظَمه وأضداد هذه وكثرتها وقلتها واجتماعها وافتراقها واختلاف أحوالها .

وقد نجد ذلك حِسًّا [١] ، كالذى نجد من كثرة هبوب الشمال [٢] ، إذا نزل المشترى السرطان ومن كثرة هبوب الجنوب ، إذا نزل المريخ الجَدْىَ ، وكثرة الأنداء على قسط سنتها ، إذا قارنت [٣] الزهرةُ الشمسَ فى أول الأنداء ، وكثرة الأنداء على قسط سنتها ، إذا نزلت الزهرةُ الدلوَ أو الحوت ، واختلاف الرياح وكثرتها على قسط سنتها ، إذا نزل عطارد الدلو مع أنداء أيضا .

فليس إذنْ عظَمُ غناء باقى المتحيرة [٤] فى كون وفساد الكائنات الفاسدات بخفىّ [٥] ، وأيضا ولا غناء الكواكب غير المتحيرة فى ذلك بخفى ، فإنه يلزمها ما يلزم المتحيرة فى عظمها وصغرها ومقارنتها للشمس والقمر وباقى المتحيرة .

فإن كانت [٦] دائرة واحدة معدل النهار تفعل فيما سامتت فى العرض والطول كالذى نرى من مقارنة الكوكب المسمى الشِّعرى العظمى للشمس فى الطول من تيبيس أكثر العشب وإنضاج أكثر الثمار، وأيضا فى تغيير أحوال المواضع فى كثرة عمارتها وخرابها [ ] [٧] أهلها وعاداتهم [٨] ؛ فإن كل [ ] [٩] فى دائرة واحدة من الدوائر الموازية لدائرة معدل النهار يمر على دائرة واحدة من الأرض موازية الدائرة العظمى من الأرض التى تمر عليها دائرة معدل النهار ،

(١) يعنى بالحسّ

(٢) الشمال والشمأل ريح تهب فى جزيرة العرب وتقابلها الجنوب

(٣) غير منقوطة

(٤) يقصد الكواكب السيارة

(٥) هذه الكلمة ونظيرتها بعدها غير منقوطة ولا مشكولة

(٦) فى الاصل : كا ، وبعدها بياض — ويجوز أن يكون سقط شىء من الكلام التالى أو أن يكون فيه زيادة (واحدة ؟)

(٧) بياض فى الاصل . ويجوز أن يكون فيه شىء يشبه مايلى مثل : وأخلاق ، أو نحوها ، كما فى ص ٢٢٥ — ٢٢٦ مما تقدم

(٨) فى الاصل : واعاداتهم

(٩) بياض قليل فى الاصل ، يقابله فى الغالب كلمة : جرم أو كلمة موضع أو مايناسب المعنى .

فيظهر [١] فى دورها على تلك الدائرة قسط [٢] من الحر والبرد والرطوبة واليبس [فى] [٣] الأبدان التى تحتها فى كل دهر لقبول أنواع [٤] من أخلاق النفس وعاداتها و إراداتها ، على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم ومزاج كل واحد من الكائنة الفاسدة التى تحتها الأخص ، فتحدث بذلك هممٌ غير الهمم الأول و إرادات ، غير الإرادات الأولى ، فيتغير ذلك الشكل والسنن ، و إذن تتغير [٥] بذلك الدول وما أشبه الدول ، لأن دور جميع الكائنة [٦] على محور الفلك المائل [٧] ؛ فإذن بُعْد كل واحد منها من معدل النهار يختلف فى الدهور التى تظهر لها فيه حركةٌ طويلة ؛ فأما [بُعدها] من دائرة البروج (فهو) واحدٌ أبداً ، لتكون أفعالها بمجامعة الشمس واحدة أبداً .

وهذا بيِّن بتمثيل مكان الدوائر المتوازية ، فإن لكل صنف منها [٨] حالا [٩] واحدة تعمهُم ، إلا ماعرض باختلاف جوهر الموضوع من بحر أو جبل أو مرج أو سبخ أو غور أو نجد ، يلى الشرق منها [١٠] أو الغرب أو الشمال أو الجنوب .

فقد تبين أن كونَ جميع الأشخاص السماوية على ماهى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد [١١] ذلك وتقسيطه ، هو علةُ الكون والفساد فى الكائنات الفاسدات ، الفاعلةُ القريبةُ ، أعنى المرتّبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبيرَ غايةُ الاتقان ، إذ هو موجبٌ الأمرَ الأصلح ،

---

(١) غير منقوطة فى الأصل ، ويمكن أن تنقط على نحو آخر

(٢) فى الأصل : قسطا ، وهو جائز ، لوغيرنا نقط الفعل المتقدم .

(٣) بياض فى الاصل ، لعل فيه كلمة من قبيل : فى

(٤) فى الأصل : أنوعا

(٥) فى الأصل : تغير ، بدون نقط (٦) غير واضحة تماما

(٧) عبارة « على محور الفلك المائل » هى خبر أنّ ، فى الغالب

(٨) فى الأصل : منهم (٩) فى الاصل : حال

(١٠) فى الأصل : منهم

(١١) غير منقوطة فى الأصل — ونضد المتاع نضداً جعل بعضه فوق بعض ، ونضّده بالتشديد للمبالغة فى وضعه متراصاً . ويقصد الكندى الترتيب المحكم والنظام الموجود فى الاجرام العالية

كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو [١] بتأييد ذى القدرة التامة ، الواحد الحق ، مُبدِع الكل [٢] ، وممسك الكل ، ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية ، بنضد [٣] الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض ، وبعضه مصلحا [٤] لبعض ، ولإظهار [٥] كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما [٦] لم يكن محالا إلى الفعل ، اضطراراً [٧] .

فإن جميع ما ذكرنا ظاهرٌ لمن كانت مرتبتُه علمَ [٨] هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك ، فإنه يقصر [٩] عن فهم ماذكرنا ، لتقصيره فى علم هيئة الكلّ والطبيعيات .

فَسلْ من ذى القدرة التامة توفيقا لتتميم جميع النافعات الدالآت على وحدانيته وحكمته وقوته وجوده .

كمل الفن الأول من كتاب الكندى فى إيضاح العلة ، والحمد لله رب العالمين كثيراً .

---

(١) فى الأصل : يتلوا (٢) يعنى العالم فى جملته

(٣) هكذا فى الاصل ، وهى متعلقة فى الغالب بالمعنى العام وهو الإبداع والإتقان — ولعلها تحريف عن : لنضد

(٤) فى الأصل : مصلح (٥) معطوف على بنضد

(٦) فى الأصل : كلما (٧) متعلقة بالفكرة العامة لا بما يسبقها مباشرة

(٨) يعنى معرفة هيئة الكل ... الخ والإحاطة بذلك

(٩) فى الأصل : فإن تقصير ، بدون نقط

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم

فى

الإبانة عن سجود الجِرْم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ

مقدمة

ألّف الكندى هذه الرسالة لتلميذه أحمد بن الخليفة المعتصم ، إجابة عن سؤال التلميذ عن معنى آية : « والنجمُ والشجرُ يسجدان »[(1)] . وقد ألفها بعد كتاب « فى الفلسفة الأولى » و بعد كتاب « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » ؛ ذلك لأن الكندى فى رسالته فى سجود الفلك يذكر الكتاب الأول ، و يبنى على الفكرة الأساسية التى فى الثانى .

وتدل هذه الرسالة على اهتمام العقول المتوثّبة بمعرفة معانى آيات القرآن المتصلة بالكون وعلى استجابة الفلاسفة لذلك بتأويل القرآن تأويلا ذا محتوى فلسفى — وهذا من أكبر مميزات الفكر الإسلامى على الإطلاق .

و يبدأ الكندى رسالته بالدعاء لتلميذه و بالإشادة بآبائه الأعلام . وهو يعتبرها تفسيراً « بمقاييس عقلية » للآية القرآنية الكريمة ؛ وذلك لاعتقاد الكندى أن كلّ كلام النبى « الصادق » — كما يسميه — وكلّ ما بلّغه عن ربه ، يمكن فَهْمُه بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها ولا ينكرها إلا الجاهلُ أو من حُرم منحةَ العقل . وهو يرى أن من يؤمن برسالة النبى ، عليه السلام ، ويجحد — مع ذلك — ما أتى به ، ويُنكر تأويل « ذوى الدين والألباب » ، فهو ضعيف التمييز مبطِلٌ لإيمانه وهو لا يشعر ، مُثْبِتٌ جهلَه بمغزى ومقاصد ما جاء به النبى و بطريقة التعبير المشهورة فى كل اللغات وفى اللغة العربية ، من استعمال الألفاظ فى الدلالة على أشياء مختلفة .

---

(1) سورة ٥٥ (الرحمن) ، آية ٦ .

لذلك يمهّد الكندى لتفسيره بأن يقول إن فى اللغة العربية أنواعاً كثيرةً من تشابه الأسماء ، حتى إن اللفظ الواحد قد يُطْلَقُ على الشىء وعلى ضدّه ؛ ثم يتكلم عن المعانى المختلفة للفظ السجود : السجود المعروف فى الصلاة ، والطاعة بالنسبة للأشياء التى ليس لها الأعضاء التى بها يكون السجود ؛ ثم يقول : « إنّ جملة مالا يكون فيه السجود الذى فى الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعةُ » ؛ و إذن فالكندى لا يتمسك من خلال اختلاف المدلولات إلا بالمعنى العام الذى يتمثل فى الفكر ، وهو فى هذا المقام يستشهد بشعر للنابغة يفسر فيه السجود بالطاعة .

ثم يحاول المؤلفُ أن يعزز طريقة تفسيره بذكر معانى الطاعة : التطور من النقص إلى الكمال ، كما يسمى زَكاءُ النبات وكثرته و إثماره طاعة ؛ وكذلك الانتهاءُ إلى أمر الآمر عن إرادة واختيار ، فهو طاعة من الأشياء التى لا تسير من النقص إلى الكمال .

ولما كانت الكواكب — أو الأشخاص العالية ، كما يقول الكندى متمشيا ، من وجه ما ، مع المأثور الفلسفى الذى انتهى إليه فى تصور الأفلاك العليا — لا تسجد سجود الصلاة ، لأنها ليس لها الأعضاء التى لذلك ، ولا هى — بحكم الثبات فى فى طبيعتها وعدم تعرضها للتغير — بمتطورة من النقص إلى الكمال ؛ فليس لها ، بحركاتها المنظمة المرسومة لها ، و بما ينشأ عن هذه الحركات من اختلاف الأزمنة ، وما يترتب عليه من كوْن وفساد فى الحرث والنسل — ليس لها إلا السجود بمعنى الانتهاء إلى أمر خالقها ، جلّ ثناؤه و بمعنى جريان حوادث العالم الأدنى على ما تجرى عليه .

***

بعد هذا الكلام العام ينتقل المؤلف إلى إثبات أن الفلك بجميع أجرامه « حىٌّ مُمَيِّزٌ » ، وذلك لكى يتضح « بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح » معنى أنه مطيع طاعة اختيارية :

فلما كان قد تبين فى الرسالة السابقة أن الفلك هو العلة القريبة للكون والفساد على الأرض ، فإن الكندى يبدأ بحصر الاحتمالات فى أمر الجسم — وكذلك

الفلك — بأنه إما ان يكون حياً أو لا حياً ؛ و يردف ذلك بذكر أقسام العلل الطبيعية الأربع ، ويثبت أن الفلك لا يمكن أن يكون علة عنصرية (مادية)، ولا صورية، ولا غائيّة ، بحيث لا يبقى إلا أن يكون علة فاعلة ، وهو الفاعلُ القريب (المباشر) فى الكون والفساد الأرضيين .

ولما كان من الكائنات الفاسدات ، على الأرض ، الكائناتُ الحيةُ التى هى أجسامٌ حيّة حساسةٌ متحركة — وذلك خلافا للأجرام غير الحية التى لا تكون ولا تفسد ، بل يكون وجودها ابتداعا عن عدم ، ثم تعرض فيها الحياةُ عرضا — فالفلك هو العلة القريبة للكائنات الحية ، أعنى أنه هو الذى «يؤثر» الحياة فيها .

و بعد أن يقرر الكندى أن العلة الفاعلة أشرف من معلولها ، يتكلم — على نحو لا يخلو من اضطراب — فى بيان أقسام الجرم المؤثر فى غيره إلى : ما يكون الأثر طبيعة (طبعا) فيه ، كالنار ؛ فالحرارة طبيعة لها ، وهى تحدث الحرارة أثراً عارضا فى غيرها ؛ وما لا يكون الأثر طبيعة له ، بل هو لا يكون إلا فى محل تأثيره ، كالحائطية ؛ فهى ليستْ فى البنّاء بل فى الحائط ، وكالعشق ؛ فهو فى العاشق لما يعشق ، وليس موجوداً فى المعشوق .

ثم يذكر المؤلفُ أقسامَ الجرم الذى يُحْدِث فى آخر أثراً ليس فيه بالطبع إلى : ما يكون تأثيره بحركة ، كالبناء ، وما يكون تأثيره بغير حركة ، كالمعشوق. ويذكر أقسام العشق إلى ما يكون بتوسُّط الحس . كما يعشق العاشق شيئاً محسوساً له ؛ وما لا يكون بتوسُّط الحس ، كعشق الحديد للمغناطيس . فالثانى يكون : إما سلوكا طبيعيا إلى الاتحاد بالمعشوق اتحاداً جسمياً ، كاتحاد جسم الحديد بجسم المغناطيس ، و إما سلوكا طبيعيا للاتحاد ، كسلوك الذى لا يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع — وهو شوقٌ طبيعىٌّ إلى الخروج من القوة التى فى المعلول إلى الفعل الذى فى العلة .

و بعد أن يحصى الكندى أقسام الجرْم المؤثر فى جِرم آخر إحصاءً مرسلا يمزج فيه بين الأقسام السابقة : (١) مؤثر بالطبع ، يحدث ما فى طباعه ، (٢) مؤثر

يؤثر بالشوق الطبيعى ، (٣) مؤثر يُحدِث ما ليس فى طباعه — يذكر أن كل جرم يحدث فى جرم آخر ما ليس فى طباعه ، لابد أن يكون ذلك بآلة حيوانية غير خارجة عن المؤثر ؛ خلافاً للجرم الذى يؤثر فى غيره ما فى طباعه ، فهو لا يحتاج إلى آلة .

* * *

و إذْ قد تقدم كلٌّ هذا ، يعود المؤلف إلى الفلك ، فيقرر أنه هو الذى يؤثر (يفعل أو يحدِث) الحياة فى العالم الأرضى ؛ وهذا الفلك لا يخلو من أن يكون يؤثر بآلة حيوانية — فيكون حيواناً ، أو بغير آلة حيوانية ؛ وهنا إمّا أن يؤثر ما فى طباعه بالشوق أو بالغلبة — فتكون الحياة فيه طباعاً ، و يكون حيوانا بالضرورة .

و بعد هذا يعود الكندى إلى شىء قرره فى كتابه فى الفلسفة الأولى — لكنه ليس موجوداً فى الجزء الذى بين أيدينا — وهو أن الأشياء إما أن تكون : (١) شيئاً ، هو بالفعل أبداً ؛ أو (٢) شيئاً ، هو بالقوة أبداً ؛ أو (٣) شيئاً ، هو بالقوة ثم يخرج إلى الفعل . والثالث أحدثُها ، لأن الأول متقدمٌ عليه وأصلٌ له ، فهو علةٌ له ؛ ولأنه لو لم يكن كذلك ، لكان الثالث قد خرج بذاته إلى الفعل ، فكان أبداً — على حين أنه كان بالقوة ، ولم تكن له ذات ؛ فلا يكون علة لشىء بتّة .

فالأشياء الخارجة من القوة إلى الفعل هى التى تقع تحت الكون وتخضع لقانون التغير من حال إلى حال ، والشىء الذى بالفعل أبداً هو الذى لا يقع تحت الكون ؛ والثانى علة الأول بالضرورة .

و إذَنْ فالفلك ، بحركته الدائمة على أنحاء معينة ، هو علة ما ينشأ عنها ، خارجاً من القوة إلى الفعل ، وذلك هو الحياة على ظهر الأرض بما فيها من حركة الحيوان .

و ينتهى الكندى من هذا كله ، على نحو ما ، إلى أن حركة الفلك حركةٌ حيوانية ، هى له من ذاته ، و إلى أن جرم العالم أو الجرم الأقصى كائن حىٌّ ، وأن حياته علةٌ لحياة ما على الأرض ؛ لكنه دائمُ الحياة بالشخص ، غير نامٍ وغير كائن

ولا فاسد ، بل « مُبْتَدَعٌ ابتداعاً » عن عدم — خلافا لحياة ما على الأرض ؛ فهو نامٍ كائنٌ فاسد ، إلا أنه دائم الحياة بالنوع بما فيه من إحساس وحركة .

ثم يقارن بين الفلك ، من حيث هو حيٌّ ، و بين غيره ؛ فينفى عنه من صفات الحيّ ومن آلات الحياة ما يكون لعلةٍ كالنمو وكل ما يخدمه من حواس ؛ وهو لا يُثبت للفلك إلا « الحسّيْن الشريفيْن » اللذيْن هما — فى نظره — البصر والسمع ؛ لأنهما ليسا بآلة للنمو ، بل لنيل الفضائل العلمية والفلسفية .

* * *

و ينتقل الكندى بعد هذا إلى البحث فى : هل الأجرامُ العليا عاقلةٌ مميزة أم لا ؛ وهو يستند فى هذا إلى ما أثبته لها من الحس السمعى والبصرى و إلى قاعدة يقررها ، وهى أنه « ليس فى الطبيعة شىءٌ عبث و بلا علة » ؛ فلما كان للفلك الحسّان الشريفان — وكانت الطبيعة لاعبث فيها — فلابد أن يكونا لما هما وسيلةٌ إليه ، أعنى نيل الفضائل ، أو لما هو سبب لها ، أعنى التمييز والتفكير — و إذَنْ فالأجرام لها قوة التمييز والنطق .

و يلى هذا دليل آخر على أن الأجرام ناطقة ؛ فهى لو لم تكن كذلك — مع أنها ، بحسب الترتيب الإلهى ، هى العلة القريبة الفاعلة لوجودنا وعقلنا — لكان المعلول أشرف من العلة ، وهو ما لايقول به أحد .

وهى إما أن تكون أوجدتنا ناطقين بحسب ما فى طباعها ، فهى ناطقة ؛ و إما أن تكون فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فلا بد أن تكون هذه الآلة أتقن الآلات وأحكمها — أعنى ناطقة — فتكون الأجرام ناطقة بالضرورة .

ولما كانت الأشخاص العالية لا تحتاج ، من بين القوى النفسانية الحيوانية الثلاث ، إلى ما يحتاج إليه الكائن الحىّ فى حفظ صورته ونوعه ، سقطت عنها القوّتان الغضبية والشهوية ، و بقيت لها القوة النطقية — وهذا على أساس أنها كائنات حية ، كما حاول الكندى أن يثبت من قبل .

و يأتى بعد هذا دليل إقناعى أدبى ملخّصُه : أننا لو نظرنا إلى عظم الكون بالنسبة للأرض — التى لا تعدو أن تكون علامة صغيرة وسط الكون —

ونظرنا إلى ضآلة عدد الآدميين الناطقين ، وراعينا أن الناطق أفضل من غير الناطق ، فكأنّ الأفضل هو الذى يكاد لقلته بالنسبة لغيره أن يكون لا شىء . وفى هذا تضييق لقدرة الله ، بل هو وضع لها فى وضع يجعلها أدنى من « قدرة الرجل الصالح الذى أكثر أعماله الأمر الأفضل » .

ثم يصل الكندى بهذا الدليل استطراداً للكلام فى قدرة الله ، وفى آيات حكمته فى الخلق ، وفى أنواع الكائنات والمقارنة بينها من حيث مدة الوجود المقسومة لها ، وفى أنواع الجواهر البسيطة والمركبة والحية وغير الحية — أعنى النفسانية وغير النفسانية — والنفسانية الناطقة وغير الناطقة ، والفاسدة وغير الفاسدة وهكذا ؛ ثم يقرّر أن الكلّ متحركٌ حركة مكانية ذات أنواع — عدا نقطة ثابتة وسط الكل — وأن منه ما هو متحرك حركة غير مكانية بأنواعها ؛ و ينتهى أخيراً إلى أن إخراج كل ممكن من القوة إلى الفعل — وهذا الخروج إلى الفعل هو السجود من جانب الممكنات لمبدعها — هو مقتضى القدرة الإلهية ، وهو السياسة الحقيقية التى ترمى إلى الأصلح فى كل ما تفعل ، و إلى أن النظر إلى عظمة الكون فى جملته — لا إلى مايكون فيه من عظم شجر أو حيوان — هو الذى ينبغى أن يكون ، عند « ذوى العقول النيرة » ، مقياسَ الإحساس بعظم القدرة الإلهية — وهكذا يتصور الإنسانُ ، من موقفه كعالم صغير تنطوى فيه خصائص العالم الأكبر ، الكونَ الأعلى فى جملته حيواناً هائلاً واحداً متصل البناء لا فجوة فيه ولا فراغ .

وتنتهى الرسالة بالمقارنة بين الإنسان ، باعتباره العالم الأصغر ، و بين الكون الأكبر و ببيان خصائص الثانى فى الأول و بأنه ليس بمستنكر أن تكون القدرة الإلهية قد اقتضت خلق العالم العلوى حيواناً له كل الصفات الحيوانية العليا .

وتتردد فى الرسالة فكرة أن العالم العلوى مبتدَعٌ ابتداعاً ، وله مدة مقسومة يتوقف دوامُها على إرادة مُبدِعه ؛ وأن ما تحته حادث بفعله ، وله أيضاً مدة مقسومة .

ولا شك أن موضوع هذه الرسالة فيه بالنسبة للفكر الإسلامي — وللفكر

الفلسفى من وجه ما — من الغرابة ما فى الرسالة السابقة بالنسبة للفكر الإسلامى ؛ غير أن الكندى ينظر بمنظار شعرى ودينى تأويلى ، ولا يمكن أن نستسيغ فكرته إلا على أنها رمز ، و إلا إذا تغيرت نظرتنا الساذجة للمادة ، وفهمنا الأشياء من حيث ما تومىء إليه وتعبر عنه بلسان معين .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم
فى
الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ

أطال الله بقاك يا ابنَ الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ، منار الدين ، وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ! وأدام صلاحَك بحياطته وتوفيقك بإرشاده وحرزه[1] ، وصيّرك ممن تُرتَضى[2] أفعالُه ، ويَسْعَد حالُه !

فهمتُ ، أفهمك اللهُ جميعَ الخيرات ، ووفقك لفعل الصالحات ! ما ذكرتَ من محبتك ، أحبّ الله لك الرشدَ فى جميع أعمالك ، لوجدان[3] ما فُسِّر به قولُ الله ، جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه : « والنَّجْمُ والشَّجَرُ يَسْجُدان »[4] ، بمقاييس عقلية .

ولعمرى إن قولَ الصادق محمد صلواتُ الله عليه وما أدّى عن الله جلّ وعزّ ، لَمَوْجودٌ[5] جميعاً بالمقاييس العقلية ، التى لا يَدْفَعُها إلاّ من حُرم صورةَ العقل واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس .

(١) حرزه حَرْزا حفظه ، والحِرْز الموضع الحصين
(٢) فى الأصل : ترتضا
(٣) يعنى لمعرفة أو للوصول إلى فهم
(٤) سورة ٥٥ (الرحمن) آية ٦
(٥) يعنى لثابت أو معلوم ومفهوم ومعقول

فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدَّقَه ، ثم جحد ما أتى [به] ، وأنكر ما تأوّل ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلواتُ الله عليه ، فظاهرُ الضعف فى تمييزه ، إذْ يُبْطِل ما يُثبته[1] ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن جهل العلة[2] التى أتى بها الرسولُ صلواتُ الله عليه ، ولم يعرف اشتباهَ الأسماء فيها والتصريفَ والاشتقاقاتِ اللواتى ، و إن كانت كثيرة فى اللغة العربية ، فإنها عامة لكل لغة .

فإن فى اللغة العربية أنواعاً كثيرةً من تشابه الأسماء ، حتى إن الإسم الواحد ليوضع على الضدّيْن جميعاً ، كقولهم للعادل[3] ، أعنى معطى الشىء حقه : عادلٌ ، ولضدّه ، الذى هو الجائر : عادلٌ .

والسجود فى اللغة العربيـة يُقال على وضع الجبهة فى الصلاة على الأرض و إلزام[4] باطن الكفّيْن والركبتين الأرضَ .

و يقال أيضاً السجود فى اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهةٌ ولا كفّان ولا ركبتان . وجملة ما لا يكون فيه السجود الذى فى الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعةُ ، وقال النابغة الذبيانى :

سجودٌ له غسّانُ ، يرجون نَفْعَهُ   وتُركٌ ورهط الأعجمين وكاهلُ[5]

فمعنى سجودهم طاعتُهم ؛ فإنه لا يمكن أن يكون عنى[6] سجودَ الصلاة ، لأنه يقود : سجودٌ له ؛ وهذا يدل على أنه سجودٌ دائم ، وسجود الصلاة ليس يكون دائماً ؛ إنما عنى : طائعين ؛

(١) الكلمة غير واضحة — فقد تكون : يثبته . يثبت ، يبينه ، بينه
(٢) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون : الغاية أو اللغة — فهو أكثر اتفاقا مع السياق
(٣) فى الأصل : العادل
(٤) فى الأصل : والزمام
(٥) يُروى هذا البيت فى « العقد الثمين فى دواوين الشعراء الجاهليين » ، ط . جرايفسفالد ، ١٨٦٩ م ص ٢٤ ، على نحو آخر :
قعوداً له غسّانُ يرجون أوْبَه   وتُركٌ ورهط الأعجمين وكابُل
(٦) فى الأصل : عنا — ومعناها قصد

والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام ، كالذى يقال[١] فى النبت ؛ فإنه إذا زكى ، قيل : أطاع النبت ، كقول الشاعر :

«أطاع[٢] لها بالروضة البقل» ، أى أثمر وزكى وكثر ، وكقول الشاعر أيضاً :

« أطاع له نَوْءُ[٣] السماك[٤] وأنجما[٥] » ، أراد أن النوء أطاع ، أعنى خرج من القوة إلى الفعل ، فخرج إلى التمام من النقص .

ويقال الطاعةُ أيضاً فى اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الآمر ، فيما لم يكن فيه نقصٌ ، ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام ؛ فمعنى الطاعة فيه إذَنْ[٦] الانتهاءُ إلى أمر الآمر ؛ والانتهاء[٧] إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار ، والاختيار لذى الأنفس التامة ، أعنى المنطقية[٨] .

وإذن[٩] الأشخاص العالية — إذْ لم يَبْقَ من معنى السجود لها إلا الانتهاءُ إلى أمر الآمر ، إذْ ليس لها الآلة التى يكون بها السجود للصلاة ، ولا هى منتقلةٌ من نقص إلى تمام ، إذ ليس يعرض لها الاستحالةُ ولا السكونُ — أعنى بالاستحالة تغيُّرَ المحمولات فقط ، وأعنى بالسكون تغيرَ الحامل — [هى] ذوات طاعة[١٠] . وبيِّنٌ أنها منتهية إلى أمر الآمر ، جلّ ثناؤه ؛ إذْ هى لازمة أسراحا[١١]

(١) فى الأصل : قال

(٢) أطاع الثمر أدرك وأمكن أن يجتنى ، وأطاع المرعى وطاع اتسع وأمكن الرعى فيه

(٣) ناء النجم سقط فى المغرب مع الفجر وطلع آخر يقابله من ساعته فى المشرق ، وناء النجم أيضاً سقط وطلع — والنوء المطر أيضاً

(٤) السماكان نجمان نيّران ، أحدهما رامح والثانى أعزل ؛ والرامح لانوء (لامطر) له ، والأعزل من كواكب الأنواء

(٥) أنجم الشىء ظهر وطلع ، وأنجم المطر والبرد وغيره أقلع

(٦) فى الأصل : إذا (٧) فى الأصل : الانتهى

(٨) هكذا فى الأصل ، ويستعمل الكندى فى مواضع أخرى من رسائله لفظ : النطقية

(٩) فى الأصل : اذا ، ولعلها محرفة أو زائدة

(١٠) زدت كلمة : هى ، للايضاح ، لأن الفاصل طال بين الأشخاص ، وهى المبتدأ ، وبين ذوات ، وهى الخبر .

(١١) سرح المال (الماشية) سرحا بمعنى سام ورعى بنفسه ، وسرح (بتشديد الراء)الراعى المواشى أسامها — والمقصود أن الأجرام العالية لها فى السماء سير وحركة أشبه بسير الماشية حين ترعى على وجه الأرض

من الحركة بلا تغير ، موجودٌ ذلك لها فى الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ؛ وموجودٌ بحركتها تغييرُ الأزمان ، وبتغيير الأزمان يتمّ كلُّ الحرث والنسل وجميع ما يكون ويفسد ؛ فهى لازمة أمراً واحداً ، لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جل ثناؤه . وبِكَوْن كل كائن يكون ما أراد[١] كونه ؛ لأنه لم يُرِدْ ، جل ثناؤه ، فاسداً على ما هو عليه فى كونه ، ولم يكن ؛ وتحريكاتُها المسرّحة المنظومة التى لا يختلف نظمُها تكون[٢] ؛ فهى إذَنْ مطيعةٌ بيّنةٌ[٣] الطاعة لما أراد بارئها ، جل ثناؤه ، مِنْ فعلى ما به بقاءُ ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء وبقاءُ ما يُفرض[٤] له [السكون أو البقاء] بحركتها .

فإذا تقدم ما أردنا ، تقديمه من هذا القول ، فلننقلْ الآن فى الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه ، أنه حىٌّ مُمَيِّزٌ ، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية ، بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح ، فنقول :

إنه قد تبين أن الفلك علةُ كونِ كلِّ كائن أو فاسد أحاط به الفلكُ ، القريبةُ[٥] ، بما قدمنا فى القول على علةِ الكون الفاعلة القريبةِ . وتَبيَّن[٦] أيضاً ما نحن قائلون الآن ، فسنبين ذلك بعون ذى القدرة التامة والسيد الهادى ، جل ثناؤه وتقدّستْ أسماؤه ، فنقول :

إن الفلك جرمٌ ؛ وكلُّ جرم فلا يخلو من أن يكون إمّا حيًّا ، وإمّا لاحيًّا[٧] ؛ والفلك إما حىٌّ وإما لاحىٌّ .

وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً[٨] وإما صورة[٩] ، وإما فاعلا[١٠] ،

(١) لعل فاعل هذا الفعل هو الله

(٢) لعله يقصد أنها توجد بعد أن لم تكن

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، فيمكن شكلها على نحو آخر ، هى وكلمة فرض قبلها ، على المبنى للمعلوم أو المجهول — وفيما يلى زيادة مقترحة للايضاح (٥) صفة علة — قبلها

(٦) غير منقوطة ، فيمكن نقطها أيضا على نحو آخر

(٧) فى الأصل : إما حى ، وإما لاحى — وقد صححتها هكذا

(٨) يعنى علة عنصرية — أى علة مادية (٩) يعنى علة صورية

(١٠) فى الأصل : فاعل

وإمّا [ما] من أجله فعلَ الفاعلُ مفعولَـه[1] .

والفلك ليس بعنصر للمكوَّنات ، لأن العنصرَ المكوَّنَ يستحيل من صورة إلى صورة ؛ والفلك غير مستحيل ؛

ولا هو صورة ، لأن الصورة غيرُ مُفارقةٍ عنصرَها ، وهما موحّدان[2] ، والفلك مفارق للمكوَّنات ؛

ولا هو ما من أجله كان الكونُ ، لأن ما من أجله كان الكونُ ، شيء يلحق الجسمَ ، كالتحصين الذى من أجله كان البيتُ ؛ فإن التحصين شيءٌ يلحق البيتَ ، [فهو] لاجسم ؛

فلم يَبْقَ إلا أن يكون الفلكُ علةً فاعلةً لكل مكوَّن ، قريبةً ؛

ومِنَ المكوَّن حىٌّ مكوَّن ولا حىٌّ مكوَّن ؛ فالحىّ الذى تحت الكون منه لاحىّ ، وكذلك اللاحىّ الذى تحت الكون منه حىّ[3] ؛

فالفلك ، كما قدمنا ، هو العلة القريبة الفاعلة لكل كائن فاسد أحاط به الفلك ؛

فالفلك هو العلة الفاعلة القريبةُ للحىّ الكائن الفاسد .

والحىّ الكائن الفاسد جرمٌ حسّاسٌ متحركٌ ؛ والجرم ليس الذى [هو] بكائن ولا فاسد ، بل مُبْتَدَعٌ لامن شيء[4] ، وإنما يعرض الكونُ فيه ، فيكون حياً ويعرض فى الحىّ ألاّ يكون حياً ؛

فالفلك إذَنْ [هو] العلةُ القريبـةُ لحياة الجرم الكائن بحياة ؛ فالحياة فى الجرم الكائن حيًّا صورةٌ للجرم الكائن حيا ، أثّرها[5] فيه الفلكُ .

والعلة الفاعلة بما[6] هى به علة أشرف من المعلول بما هو معلول ؛

---

(١) هاتان هما العلة الفاعلة (الفاعلية) والتمامية (الغائية) .

(٢) غير مضبوطة ولا منقوطة ، وقد ضبطتها بحسب ما فى الرسالة السابقة ص٢١٨ مما تقدم .

(٣) فى الأصل : وكذلك الاحى الذى يكون تحت الكون ما يكون منه حى — وعلى كلة يكون الأولى وكلة الكون علامة إلغاء . وقد أصلحت العبارة فى مقابلة ما يتقدمها مباشرة .

(٤) هذه نقطة فى غاية الطرافة والأهمية فى فلسفة الكندى .

(٥) يعنى أحدثها أو أوجدها .

(٦) فى الأصل : انما — وهى خطأ بلا شك .

وكل جرم علةٌ لشىءٍ جرمٍ فإنه فاعلٌ فيه أثراً ، وإن ذلك الأثر :

إما أن يكون طباعاً فى المؤثِّر يعترضه[1] المؤثَّرفيه بالغلبة ، كحرارة النار التى هى فيها طباعاً ، تُعْرِضُه[2] فيما سخّنت ، فيكون فى المسخَّن أثراً عارضاً ؛

وإما أن يكون الأثر ليس فى المؤثِّر طباعاً كالحيْطيّة[3] التى ليس[4] فى البانى طباعاً ، وليس بموجود فى غير المؤثَّر[5] فيه ، كالعشق المؤثِرِ فى العاشق للمعشوق عشقَ العاشق له ؛

فإذَنْ[6] كلٌّ جرم يؤثر ما ليس فى طباعه فى جرم آخر :

إما أن يؤثر فيه ذلك بحركة المؤثر ، فى الحيطية فى الذى كان حائطاً[7] ، بحركة البانى ؛

وإما أن يؤثره فيه بلا حركة ، كالعشق فى الذى كان عاشقاً بلا حركة المعشوق .

والعشق إما أنْ يكون بتوسّط الحسّ بالفعل كعشق العاشقِ محسوسَه ،

وإما بلا توسّط الحس كعشق طباع الحديد حجرَ المغناطيس واتصالِهِ به بحركة إليه ، حيث كان [ذلك العشق][8] طبيعتَـه فقط لا بتوسط حسّ ، كالحياة[9] فى الجرم الكائن حياً بلا توسط الحس ، لأنه لم يكن حاساً بالفعل قبل أن يكون حياً .

فإذَنْ إما أن يكون يعشق بلا توسط الحس بالفعل ، وإما أن لا يكون كذلك ، أى لايعشق بتّةً ؛ والعشق بلا توسُّط الحس هو سلوك طبيعى إلى

---

(١) هكذا فى الأصل بدون نقط ، وهى مفهومة لكن لعلها : يُعْرِضه ، أى يحدثه عارضا — لكن يحسن فى هذه الحالة ، لكى نصل فى القراءة إلى أكثر من وجه ، أن نزيد كلة فى بعد كلة يعرضه ، ويجب ضبط كلة المؤثر بحسب ما نختاره

(٢) غير منقوطة ولا مشكوله .

(٣) الحيطية والحائطية مصدر سماعى من الحيْط والحائط يعنى الجدار .

(٤) هكذا فى الأصل — وقد تركتها كما هى .

(٥) ويمكن أن تضبط على نحو آخر . (٦) فى الأصل : فاذا .

(٧) يعنى : فى ايجاد صورة الحائطية فى الشىء الذى يصير حائطا .

(٨) زيادة للايضاح .

(٩) من هنا مثال على العشق بتوسط الحس .

الاتحاد بالمعشوق ، إما بالجسم ، و إما بالطبع — أعنى السلوك الطبيعى إلى الاتحاد بالمعشوق، بالجسم كسلوك الحديد إلى حجر المغناطيس ليتحد جسمُه بجسمه ؛ وأعنى بالسلوك الطبيعى إلى[1] الاتحاد بالطبع ، كسلوك الذى [لا][2] يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع ، فيكون أفضل ، كالخروج من القوة إلى الفعل .

فإذَنْ كل جرم يؤثر فى جرم أثراً :

إما أنْ يؤثر ذلك بالطبع كحرارة النار التى قدمنا ذكرها ، فإذَنْ إنما يؤثر أثراً ، هو فى طباعه ؛

و إما أن يؤثر فيه بالشوق الطبيعى ، أعنى الخروج من القوة التى فى المؤثَّر [فيه][3] إلى الفعل الذى فى المؤثِّر ؛

و إما أن يكون ذلك بأن يؤثر فى المؤثَّر[4] فيه ما ليس فى طباعه كالخيْطية — التى ليس فى طباع البانى ، أى ليس هو حائطاً[5] بتّة — فى الحيط ؛

وكلُّ جرم يؤثر فى غير[ه][6] ما ليس فيه طباعاً ، فإما أنْ يؤثر ذلك بآلة غير خارجة عن المؤثر ، كاليديْن والرجليْن وجملة آلة حيوانية، أعنى بآلة متحركة فى الجرم من ذاتها[7] ، غير خارجة عن الجرم ؛ فأما الجرم المؤثِّر فى معلوله ما هو فيه طباعاً ، فليس يؤثر ذلك بآلة حيوانية .

والفلك جسمٌ يؤثر فيما تحتَه الحياةَ ؛ فليس يخلو من أن يكون يؤثر فيها بآلة حيوانية ، فهو حيوان ؛ و إن كان لا يؤثر بآلة حيوانية فإما [أن] يؤثر إذَنْ[8]

(١) فى الأصل : أى .
(٢) زيادة وجدت أنها لازمة منطقيا .
(٣) زيادة للايضاح .
(٤) يمكن أن تكون اسم فاعل أو اسم مفعول وفهم الفكرة بحسب الوجهين .
(٥) فى الأصل : حائط .
(٦) زدت الهاء قياسا على ماسبق ، وإن كان يمكن أن نستغنى عنها إذا نوّنّا كلمة غير .
(٧) هكذا فى الأصل ، وكان يخطر لى تصحيحها : من ذاته ، ليعود الضمير على الجرم .
(٨) فى الأصل : إذا .

ما هو فى طباعه أن يفعل : بالشوق أو بالغلبة[1] ؛ لأن ما هو بالفعل هو فى طباعه ؛ فالحياة فيه إذَنْ طباعا[2] ، فهو إذَنْ حيوانٌ اضطراراً .

ونقول أيضاً : إن كانت الأشياء ، كما قدّمنا وأوضحنا فى الفلسفة الأولى[3] :

إما شيئاً بالفعل أبداً ؛

و إما بالقوة أبداً ؛

و إما بالقوة ، ثم يخرج إلى الفعل ؛

وكان[4] الذى بالفعل أبداً[5] أقدم من الذى بالقوة ثم خرج إلى الفعل — لأنه علة خروجه إلى الفعل ؛ لأن كل ما خرج من القوة إلى الفعل ، فبشىء هو ذلك الشىءُ بالفعل ، أخرج الذى بالقوة إلى الفعل ، لأنه [لو أو إنْ] لم يكن كذلك ، فإنه بذاته خرج إلى الفعل ، فهو أبداً ، إنْ كانت له ذات ، خارجٌ إلى الفعل ، فهو إذَنْ أبداً خارجٌ ؛ وقد قيل إنه خرج من القوة إلى الفعل ؛ و إن كان لا ذات له ، فليس هو علةً لشىء بَتّةً[6] .

فإذَنْ إنّ كلَّ شيءٍ خارجٍ من القوة إلى الفعل ، فهو ما [يقع] تحت الكون ؛ إذْ هو خارج أبداً من حال قد كانت له بالقوة ؛

و إنْ كان شيءٌ بالفعل أبداً ، لم يكن بالقوة ، فهو الذات التى لا تقع تحت الكون ؛

فإذَنْ ما ليس تحت الكون علةُ خروج ما تحت الكون إلى الكون الذى كان له بالقوة ؛

(١) أما بالشوق فمثل ماتقدم من كلام المؤلف عن الشوق بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل ، وأما بالغلبة فكالمغناطيس والحديد فيما يظهر — هذا إذا لم نرد بحثا فى علاقة الفعل بالشوق والغلبة بما يذكر عن أنباذوقليس .
(٢) هكذا فى الأصل ، وهو جائز على أساس تقدير خبر محذوف .
(٣) هذا التقسيم التالى غيرموجود فى الجزء الذى بين أيدينا من كتاب الفلسفة الأولى .
(٤) معطوفة على كانت ، قبل ذلك .
(٥) فى الأصل : وكان الذى يفعل فالقوة أبدا — وقد أصلحتها بحسب منطق الفكرة فيما يلى — إلا إذا كان المقصود بالعبارة الأصلية ماهو فاعل بالقوة أبدا ، وهو بعيد .
(٦) فى الأصل : منه .

فإذَنْ الجِرمُ الأقصى ، إذْ هو متحركٌ حركةً دائمة لا كَوْن فيها ، ذاتَ سَرْح[1] ونظم ، فهو علة ماتُخْرِج[2] تلك الحركةُ من القوة إلى الفعل ؛

والحركةَ الذاتيةُ ذاتَ النظم والسَّرح فى الأجسام التى تحت الـكون هى الحركةُ الحيوانية ؛ فإن النفس دائمٌ فى الحى بنظم وسرح ، حتى يعرض له فسادُ تلك الحركة التى يُسَمَّى من صار إليها : لاحيًّا[3] ، أو عادمَ حياةٍ أو ميتاً[4] ؛

فإذَنْ[5] هذه الحركة ، أعنى الدائمةَ الذاتِ بنظْم وسرْح فى الجرم الأقصى هى حركة حيوانيةٌ غيرُ مستفادة من جرم آخر ، كما استفادها منه الجرمُ الواقعُ تحت الـكون ؛

فإذَنْ الجرمُ الأقصى حىٌّ بالفعل أبداً ، مفيدٌ الجرمَ الأدنى الواقعَ تحت الـكون ، الحياةَ — اضطراراً ؛

فإذَنْ قد اتضح أن جرمَ الـكلِّ حىٌّ ، أعنى الجرمَ الأقصى ، وأن حياةَ الأدنى منه ، علّتُها حياةُ الجرم الأقصى الدائمةُ المسرّحةُ ذاتُ النظم ؛ وأنه ، إذْ لايمكن المعلولُ أن يساوىَ العلةَ فيما هى فيه علة[6] ، لم يمكن الجرمُ الـكائن[7] أنْ يكون دائمَ الحياة بالشخص ، كالجرم الأقصى ؛ فصار دائمَ الحياة فى النوع ؛ لذلك[8] أيضاً صار الجرمُ الأقصى حيًّا بحركة ، إذْ علتُه حىٌّ بلا جرم ولا حركة[9] .

---

(١) على السين فى هذه الـكلة وفى نظائرها فيما بعد ثلاث نقط ، ويظهر أن هذا يرجع إلى طريقة الناسخ أحيانا أو إلى خطأ منه .

(٢) مفعول تخرج مقدر يعود على ما .

(٣) ، (٤) فى الأصل : لاحى ، ميت . (٥) فى الأصل : فادا .

(٦) هكذا فى الأصل — ويمكن بحسب ص٢٤٨ مما تقدم ان يكون معناها : فيما هى به علة .

(٧) يعنى الحادث .

(٨) يمكن أيضا فى الأصل قراءتها : كـذلك .

(٩) يصعب فهم هذه الجملة ، فعلة الجرم الأقصى المبتدعة له هى الذات الالهـية ، وهذا ما يفهم من كلام الـكندى فيما يلى ص٢٥٣ وفى ص٢٤٨ مما تقدم ؛ ولـكن الجرم الأقصى عند الـكندى كائن حى ذو نفس وناطق ، فهل علة حركته النفس ؟ حتى لو كان هذا كذلك ، فالمعروف بحسب الفـكرة الأساسية للـكندى أن الفاعل الأول هو الله .

فمِنَ الحيوان إذَنْ كائنٌ من غيره فاسد إلى غيره ، ومنه لا كائنٌ ولا فاسد ؛ لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غيرُ مكوَّن من غيره ، بل مُبْتَدَعٌ إبْداعاً[1] عن ليس ؛ وليس بفاسد إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فإلى ضدٍّ فساده يفسد[2] ؛ وأنه لاضدّ للفلك ، كما تقدم فى القول على الفلك ؛ وأن الحى إذَنْ منه[3] نامٍ ومنه لا نامٍ[4] ؛ فالخاصة إذَنْ الباقية للحى أنه حسّاس متحرك ؛ فالفلك حىٌّ ، فهو حساس متحرك ، أىْ له قوةَ الحسّ .

والأشياء الـكائنة لعلة ما : إذا ارتفعت تلك العلةُ ارتفع المعلول ؛

و بعض آلات الحس فى النامى عرضت للنمو لا لغير ، وهو[5] المذاق[6] ، لأن المذاق للغذاء ، والغذاء للنمو ؛

والفلك لا نامٍ ، فالفلك لايغتـذى ، فالفلك لا ذائق ، وآلة حسّ المذاق ليس[7] له ؛

وليس له حِسُّ الشم ، لأن الشم أيضاً للغـذاء ، لأنه لتمييز المذاق والمفاسد للغريزة[8] بما يقبل منه ؛

والغذاء للنامى ، والفلك لا نامٍ ، كما[9] قدمنا ، وآلة حس[10] ، فآلة حس المشم ليس له .

وأيضاً ليس له آلة المجس[11] ، لأنه لاينفعل من غيره ، إذ قد اتضح أنه

---

(١) هكذا فى الأصل ، فلعلها تحريف عن : ابتداعا .

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ،فاما أن تـكون : ضدٍّ فسادُه يفسد . وإما أن تـكون كلة يفسد زائدة ، وإما أن تكون العبارة ، أيضا : فإلى ضده يفسد .

(٣) كلة منه مكررة . وفيما يتعلق بأن الفلك لاضدّ له ، راجع رسالةالـكندىفى طبيعةالفلك .

(٤) فى الأصل ، نامى ، ولا نامى ، وكذلك فيما يلى .

(٥) هذا الضمير يعود على بعض أو آلات . (٦) يقصد آلة الذوق وحاسته .

(٧) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها .

(٨) فى الأصل : وفاسـد للغزيرة ، وهو مفهوم — وقد صححت العبارة لأن الـكندى يستعمل كلة المفاسـد فى معنى المضاد المفسد . فالمعنى أن الشم يميز المذوقات ويعرف ما يضاد الطبيعة منها ، فيقبل أو يرفض . (٩) ويمكن بحسب طريقة الناسخ أن نقرأهـا : لما .

(١٠) هكذا الأصل ، ولا شك أن عباره : وآلة حس ، زائدة ، أو سقط بعدها شىء .

(١١) يقصد آلة اللمس .

لايلحقه استحالة بتّةً ؛ و إنما الحِسّان الشريفان ، أعنى السمع والبصر ، اللذان[١] هما فى الحى الكائن الفاسد سبب العلوم الحقية[٢] ، فلم يَعْدَمْهما[٣] الفلك ، لأنهما ليستا[٤] بآلة النمو ، و إنْ كانتا عظيمتى الغناء فى النماء ، ولكن لنيل الفضائل ، إذْ بهما جميع التعاليم المطرِّقة[٥] إلى جميع علم[٦] الفلسفة المعطية كلَّ فضيلة .

فلنبحثْ الآن هل الأجرام الفلكية ذات نطقٍ أم لا ، فنقلْ[٧] : إذا اتضح ما قدمنا [من] أن الأجرام الفلكية حيّةٌ ، وأن الخاصة اللازمة للحى هو[٨] الحس ، وأن للأجرام الفلكية الحسَّ البصرى والحسَّ السمعى فقط من بين أنواع الحس — وهاتان الحاستان ، لأن بهما السبيل إلى تلك الفضائل ؛ فإنْ لم يكن بالأجرام الفلكية نيل الفضائل — فليس ما لها[٩] للنمو ، لأنه لا نامٍ — فكونهما له لا لعلّة ، فهما إذَنْ لاعلة [لهما][١٠] ؛ وليس فى الطبيعة شىءٌ عبث و بلا علة ، فهما إذَنْ لما[١١] هما سَبَبُه أولهما بسببه[١٢] ، أعنى بتمييز ؛ فالأجرام الفلكية إذَنْ لها قوة التمييز ، فهى إذَنْ ناطقة اضطراراً .

وأيضاً لا تخلو أن تكون ناطقة ، أو لا ناطقة ، والجرم الناطق أشرف من الذى [هو] لا ناطق ؛

(١) فى الأصل : اللتاق .

(٢) على هذه الكلمة نقطة واحدة فوقها — وقد آثرت قراءتها : الحقية ، لكثرة استعمال الكندى لهذه الكلمة .

(٣) فى الأصل : يعدمها .

(٤) هكذا فى الأصل : وقد تركتها ، لأنها تعود على الحواس .

(٥) لعله يقصد الموصلة أو المودية .

(٦) وفوق هذه العبارة ، فى الأصل ، عبارة : علم جميع ، والمعنى واحد .

(٧) هكذا فى الأصل ، بدون نقط ولاشكل ، وهى فى الغالب معطوفة على : فلنبحث .

(٨) تركتها هكذا .

(٩) فى الأصل : نما له — وقد صححتها .

(١٠) هنا وكل مابين القوسين المضلعين زيادة إما للايضاح وإما لملء أجزاء مخرومة أو ساقطة .

(١١) يمكن قراءتها : بما .

(١٢) لعله يقصد أنهما موجودان للفلك ، لما هما سببٌ ووسيلة إليه وغاية له ، أو هما بسبب ما لهما من الشأن لأجله — وهو قوة التمييز والفكر .

فإن كانت لا ناطقة ، فنحن أشرف منها ؛

وهى علةُ كونِنا القريبةُ ، كذلك رتّبها البارى ، جل ثناؤه — كما أوضحنا فى كتاب علةِ الكون والفساد القريبةِ ؛

فهى علةُ كوننا[١] الفاعلة نُطْقَنا ، الذى هو نَوْعُنا ،

وهى لا ناطقة ،

فالمعلول إذَنْ أشرفُ من العلة ،

وقبيحٌ أنْ يَظنَّ هذا أحدٌ ؛

فلا يخلو أن تكون فَعَلَتْنا ناطقين بأن أثَّرت فينا ما هو فيها[٢] طباعًا ، أو بآلة حيوانية ؛

فإنْ كانت فعلت فينا النطق بتأثير ما هو فيها طباعاً ، فهى ناطقة ؛ وإن كانت فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فالآلةُ التى تفعل بها [هى] الأتقنُ الأحكم ، إذ القوة المنطقية أتقن القوى ؛ فبآلةٍ أثرت فينا القوةَ المنطقيةَ . وآلة التمييز تسمى[٣] النطق ، فهى إذَنْ ناطقة اضطراراً ؛ والذى فرضنا أنها لا ناطقة فهى [ناطقة] لا ناطقة — هذا خلف لايمكن ، فلم يبق إلا أن تكون ناطقة .

ونقول أيضاً إنه قد تبين أن القوى النفسانية ثلاثة[٤] : نُطقِية وغضبية وشَهَوِية ، وأن الشهوية والغضبية حاجة الحى إليها[٥] لبقاء صورته ولإخلاف ما سال من جرمه[٦] ؛ فهما عارضتان للحى الكائن الفاسد عرضاً ، لإصلاح الخلل فيه ؛ والمنطقية لتمام فضيلته .

وإن كانت الأجرام الفلكية لا تحتاج إلى حفظ صورتها بالولاد[٧] والتناسل

(١) أى وجودنا وحدوثنا .

(٢) فى الأصل : فيه .

(٣) فى الأصل : سمى .

(٤) فى الأصل : ثلثة — وكذلك فيما يلى .

(٥) هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها ، لأنها تعود على المعنى .

(٦) يعنى لتعويض ما تحلّل وخرج من جسمه .

(٧) هكذا النص ، وهو صحيح .

و[لا] لإخلاف السائل من أجرامها ، لأنها لايلحقها استحالةٌ من شخص إلى شخص ، فإن القوتين اللتين [هما] لذلك ثابتتان(١) — [و] هما الغضبية والشهوية — ليست لها ؛

فإنْ لم تكن القوة المنطقية لها ، فهى لاحيّة ؛ لأن ماعَدِم هذه الثلاث ، فليس بحيوان بتّةً ؛ وقد قدمنا أنها أحياء ، فهى إذَنْ ناطقة اضطراراً — إنْ كان ما قدمنا حقًّا .

ونقول أيضاً إنه قد تقدم فى الأقاويل الرياضية أن قطر كرة الأرض ٧٦٣٦ ميلا وثلاثة أثمان ميل إلا جزء من ثمن(٢) ميل(٣) ؛ فلو رُصف الناس على ظاهر كرة الأرض قياماً ، كانت الكرة الحادثة منهم سمكها سبعة أشبار ؛ فإنْ أُضيفت إلى كرة الأرض التى قدّرُها ما ذكرنا ، لم يكن لها فيها قدرٌ محسوس .

وقد تقدم فى الأقاويل الرياضية أن كرة الأرض فى فلك الكواكب الثابتة كالعلامة لاقدرَ لها فيه محسوسا ، لأن قطر الكرة التى من مراكز(٤) الكواكب الثابتة فى سطحها عشرون(٥) ألف ضعف لقطر كرة الأرض ؛ فهذه الكرة المكوكبة سوى الكرة التى ليست بمكوكبة مثل كرة الأرض ثمانية(٦) آلاف [ ](٧) أضعاف لكرة الأرض ؛

فإذا أُضيف الناس الذين لاقدر لهم ، ملاء(٨) وجه الأرض منهم ، إلى هذه الكرة التى وصفنا ، أعنى الكرةَ المكوكبة وما فيها ، لم يكن لهم قدرٌ محسوس ، وكادوا لايكونون شيئا بتّةً ، قِلّةً ؛

---

(١) يقصد : موجودتان أو قائمتان لذلك — وفى الأصل : ثابتتين . وقد أبقيت ليست فى السطر التالى كما هى . (٢) غير واضحة فى الأصل .

(٣) العبارة كلها بعد كلمة أثمان ، غير منقوطة ولا واضحة المعنى — وهى ليست جوهرية لفهم الفكرة .

(٤) هكذا فى الأصل .

(٥) فى الأصل : عشرين .

(٦) فى الأصل : ثمنية .

(٧) هنا بياض قليل .

(٨) فى الأصل : ملا .

فإنْ كانوا هم فقط ناطقين — والناطق أفضل من لاناطق — فإن الأفضلَ من جميع الكل هو الذى كاد أن يكون لاشىء(١) ، لقلّته ، عند الأخسّ ؛ ومن ظن ذلك ، صيّر قدرةَ الله ، جلّ ثناؤه ، التى لاتضيق عن شىء ، أضيَقَ من قدرة الرجل الصالح ، الذى أكثرُ أعماله الأمرُ الأفضل ؛ وهذه الصفة لاتشبه(٢) مايستحق(٣) جلّ ثناؤه من التمجيد الأعلى ، بل قدرتُه [هى](٤) التى لا تعجز عن شىء ، وخَلقُه [هو] الأتقن الأفضل ؛

ومن ذلك صيّر اللاتى لا تقع تحت الفساد زمنَ مدتها التى فرض لها ، جلّ ثناؤه ، أعظمَ كثيراً من(٥) اللاتى تقع تحت الفساد — أعنى بالوقوع تحت الفساد الانتقالَ من عين إلى عين(٦) ؛

ولأن [له] القدرة [على] إخراج المعانى(٧) إلى الكون : خَلَقَ الكلَّ جواهر(٨) : إما بسيطة ، وإما مركبة ؛ والبسيط لا العنصر والصورة(٩) ؛ والمركبة عنصرٌ مصوَّرة(١٠) ؛ والعنصر المركبة إمّا حىٌّ ، وإما لاحىٌّ ؛ والجوهر الذى

---

(١) هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها ، لأن ذلك جائز لغة

(٢) قراءة اجتهادية — لأن الكلمة غير واضحة تماما

(٣) يعنى مايستحقه الله الخ .

(٤) هذه وما بعدها زيادة للايضاح .

(٥) فى الأصل : مما

(٦) يمكن أيضاً أن نقرأها : من غير إلى غير ، بمعنى من ضد إلى ضده . ولكن نظراً لما يقوله الكندى فى ص ٢١٧ مما تقدم مثلا ، آثرت هذه القراءة

(٧) هذه كلمة تستلفت النظر — فهل المقصود منها الأشياء والموجودات أم المعقولات التى فى العلم الآلهى ؟

(٨) فى الأصل جواهرا

(٩) هذه الجملة هكذا فى الأصل — فهل يقصد بالبسيط شيئاً مادياً آخر غير المادة والصورة؟ هذا غير مألوف ، لأن كل شىء مادى مؤلف من مادة وصورة حتى الفلك (أنظر ص١٦٩ مما تقدم)؟ فلعله يقصد بالبسيط الجواهر غير الجسمانية ، كالنفوس أو الصور النوعية . إن الأقرب للصواب هو أن تكون كلمة «لا» تحريفاً عن : هو ، بحيث يكون المعنى أن البسيط هو العنصر أو الصورة ، كل على حدته ؛ أو تكون العبارة ، كما هى ، صحيحة ، لكن بمعنى أن البسيط ليس هو العنصر والصورة معا ، لأن هذا هو المركب

(١٠) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها

لاحيّ [هو] الجوهر الذى لا نفسانى ، والجوهر النفسانى [هو] الأشخاص العالية أوالحرث والنسل ؛

وصيّر الجوهر النفسانى إما ناطقا وإما لا ناطقا[١] ؛ والناطق [هو] الأشخاصُ العالية والإنسان ، [والذى] لا ناطق [هو] الحرث والنسل ؛ وصير الناطق : إمّا واقعاتحت الفساد ، وإما لاواقعا[٢] تحت الفساد ، مدّته التى فرض له ، كلّه ولكلّ شخص منه معا ؛ فالذى هو كذلك الأشخاصُ العالية ، والواقع كلُّ شخص شخص[٣] منه تحت الفساد ، اللازمةُ له الاستحالةُ أولاً فأولاً ، هو الإنسان ؛

و [الذى] لاناطق منه حسّاس ، هو الحيوان غير الناطق ، ومنه لاحساس ، هو النامى أجمع ؛

ولا حىّ منه حارٌّ يابس ، وهو النار ؛ ومنه[٤] حار رطب ، وهو الهواء ؛ ومنه بارد رطب ، وهو الماء ؛ ومنه بارد يابس ، وهو الأرض ؛

وصير جميعَ الخلق متحركا حركة مكانية : إمّا ذاتَ ضدٍ وإمّا لاذات ضدّ ؛ وصير اللاتى لا ضدّ لها فيما لا يعرض فيه الفساد[٥] ، أعنى فى الجرم الأعلى ؛ لأن الأضداد إنّما تستحيل ويفسد بعضها إلى بعض ؛ فأمّا ما لا ضد له فليس له ما يستحيل إليه بتّةً ؛

وصير الذى لههذه الحركة أكبرَ الكلّ ؛ وهذه الحركةهى الحركة المستديرة ؛ وأما الحركة المتضادّة فهى المستقيمة ، التى تبتدئ من موضع وتنتهى إلى غيره ، فإنه يمكن أن يكون لها ضدٌّ ، وهى التى ابتدأت من تمام [الأولى][٦] وتمّت فى موضع ابتداء الأولى[٧] ؛

---

(١) و (٢) فى الأصل : ناطق ، ولا ناطق ، واقم ، ولا واقم

(٣) لعل هاهنا تكراراً وإن كان التعبير صحيحا ، بمعنى كل واحد

(٤) فى الأصل من ، وفوقها كلمة : منه

(٥) يعنى فى الشيء الذى لايعرض فيه الفساد ، مقصورة عليه

(٦) يعنى الحركة المضادة (٧) فى الأصل : الأول — وهو يقصد المعنى ، ولذلك فكلمة الأول تعود على الضد ؛ ولكن صححتها وأضفت ما يزيد كلامه وضوحا — راجع رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة لتجد كلام الكندى عن نوعى الحركة .

فلأنّ المستديرَ لا يمكن أن يتحرك إلا على ثابت فى وسطه ، فصير جرماً ثابتاً فى وسطه ، أعنى وسطَ الكلّ ، وهى الأرض ؛ وتلاها بالماء . وصير لها حركة طباعية قسراً إلى الوسط ، لتثبت فى الوسط ، وتقف هناك ؛ ويسلك ماتباعد عن مكانه منها قسراً إلى الوسط سلوكا طبيعيا ؛

ولأنّ الحركة إلى الوسط ذات ضدّ ، صير جرما ثابتا يتحرك من الوسط ، وهو النار والهواء ؛ لأن الكيفيةَ الفاعلةَ فيهما[١] واحدة ؛

ولأن هذه[٢] أضدادٌ ، لَزِمَها التغييرُ فى أجزائها ؛

ولأن الجميع من الحرث والنسل توجد فيه جميعُ الكيفيات ، تفسد أشخاصُها وتبقى الصورةُ ، ما فرض[٣] لها لصورتها من المدة ؛

ولأن الحركة : إمّا مكانية ، وهى اللازمة لكل جرم ؛ وإما غير مكانية ، وهى : [إما] رُبُوٌّ ، وإما نقصٌ ، وإما كَوْن ، وإما فساد ، وإما استحالة ؛ وهذه جميعا انفعالٌ من هذه الحركات فى الجرم الأسفل المنفعل ، وأعْدَمها[٤] الجرمَ الأعلى .

فهذه هى القدرةُ الحق الفاعل للحق ، إذ هى إخراجُ كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذى ليس بمحال ؛ وهذا هو السجود الحق للجوّاد[٥] فى الفيض بكل فعل غير محال ؛ وهذه هى السياسة الحق من السائس الحق ، هى الفعلُ الأصلح من كل مفعول .

فهذه التى[٦] ينبغى أن تُحِسّ[٧] بها عِظَمَ قدرة الله جل ثناؤه ، وسعة

---

(١) فى الأصل : فيها

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها — وهذه تعود على النار والهواء

(٣) الفاعل لفرض هو الله — ويجوز أن نعتبر الفعل مبنيا للمجهول ، والفاعل الله ، ونائب الفاعل متعلق من المدة

(٤) الفاعل هو الله

(٥) فى الأصل الجواد فلعل الصواب : السجود للحق الجواد الخ

(٦) فى الأصل : الذى

(٧) فى الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، وكذلك الأفعال التالية — ويمكن أن تقرأ على نحو آخر بتغيير الضمير الى المتكلم

جوده ، وفيضَ فضائله ، و إتقانَ تدبيره ، وأن يتعجبَ منها ذوو العقول النيِّرة ، ولا بسموّ شجرة[١] أو عظم حيوان كحوت أو تنّين أو لجاة[٢] أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهّم الكلَّ حيوانا واحداً مفصلا[٣] ، إذْ هو جرمٌ ولا فراغ فيه ؛ وفى أ كثره — أعنى الجرم العالىَ الأشرفَ — القوةُ النفسانيةُ الشريفة [الفاعلةُ] فيما دونه هذه القوى النفسانيةَ ، على قدْر[٥] الأمر الأصلح فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان[٦] واحد ؛

ولذلك ما سَمّى ذوو[٧] التمييز ، من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الأنسان عالماً صغيراً ؛ إذ فيه جميعُ القوى التى هى موجودة فى الكل ، أعنى النماءَ والحيوانيةَ والمنطقيةَ ؛ وفيه الأرضيةُ كالعظام وما أشبهها ، والمائيةُ كالرطوبات التى فيه وكالأوردة وكالنقاع[٨] من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشبه ذلك ، وكالمعادن المبنية[٩] ، والصمغة كالمخ والعصب ، وكالهواء جوّ باطنه وجميع جوفه ، وكالنار حرارتُه الغريزية ، وكالنبات شعرُه ، وكالحيوانات المتولدة فيه الحرشات[١٠] المتولدة

(١) قراءة اجتهادية

(٢) فى الأصل لحاه — مع عدم وضوح الحرف الأخير ، ولم أجدها فيما بحثت فيه من قواميس . أما اللجا ومؤنثها اللجاة فهو الضفدع ، وهو وإن لم يكن بالحيوان العظيم فهو حيوان أرضى مائى .

(٣) هكذا فى الأصل — وكان يخطر لى تصحيحها ، تبعا لما يلى .

(٤) زيادة — لأنه يظهر أنه سقط من النص كلام فى موضع ما

(٥) فى الأصل : قدرة

(٦) عائد التشبيه هنا على الجرم الأعلى فى الغالب

(٧) فى الأصل : ذوى

(٨) غير منقوطة فى الأصل — وفى اللغة : نقع الماء فى الوادى اجتمع ، والنقع الماء المجتمع ، والنقاع بفتح النون إناء ينقع فيه الشيء ، والنقع (جمعها نِقاع وأنقع) هو الأرض الطين التى يستنقع فيها الماء — فلعل الكندى يقصد المواضع التى تجتمع فيها السوائل

(٩) غيرمنقوطة ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه ويجوز أن يكون قد سقط بعدها شىء

(١٠) غيرمنقوطة — والحراش بتشديد الراء الحية ، والحريش دويبة هى أم أربع وأربعين وهى صنف من الحيات . والحارش بثوز تخرج فى ألسنة الناس والأبل . أما الحرش فهو الذباب وخرشاء العسل شمعه وما فيه من ميت نحله — والكندى يقصد الطفيليات التى تتولد فى الإنسان

فى باطنه وظاهره ، وكالأحداث التى تحدث دون فلك القمر من مطر وندىً وريح وخسف وقذف وزلزلة وغير ذلك ، فإن لكل واحد من هذه فيه شِبْها[١] ؛

فما الذى يُنْكَر من أن تكون القدرةَ الحق التامة مَثَّلَتْ الكلَّ مثال حيوان واحد ، موجودٌ فيه جميعُ ما يوجد فى الكل ، و إنسانٌ[٢] واحد توجد فيه جميع هذه ، و[لا] سيما ليس يخالف ذلك خبرُ الصادق محمد عليه السلام — كما قدمنا فى صدر كتابنا ؟؟!!

و إذْ قد تبين ما أردنا تبيينه فلنكملْ هذا القول بتأييد ذى القدرة وتوفيقه.

تمت الرسالةُ والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد المصطفى وآله الطاهرين.

(١) الشبه بكسر الشين وسكون الباء أو بفتحها وفتح الباء هو المثل أو الشبيه

(٢) من هنا جملة حالية فى الغالب

رسالة الكندى

في

أنه [توجد] جواهرُ لا أجسام

موضوع هذه الرسالة — كما يؤخذ من العنوان لأول وهلة — هو إثبات أنه توجد جواهرُ ليست بأجسام ، يعنى جواهر غير مادية .

وهى قصيرة ، وفيها شيء من الاضطراب فى الأسلوب وفى سير الاستدلال . ويصفها المؤلف بأنها «قولٌ خبرىٌ» ؛ ولذلك فهى أشبه بالحكاية .

ويبنى الكندى استدلاله على العلم الطبيعى ؛ فبعد أن يعرّف الجسمَ بأنه « العِظَمُ الآخذُ الأقدارَ الثلاثة » ، ويذكر لواحق الجوهر التى تميزه عن غيره ، يتطرق إلى الكلام فى « النعت » وأنّه يكون : إمّا بالتواطؤ ، معبِّراً عن الحد ؛ وإما بالاشتباه ، معبِّراً عن التسمية الوصفية فقط .

ثم ينقل الكندى الفكرةَ الأساسية فى ذلك إلى معنى إطلاق صفة الحى على الأجسام ، وأنها تكون : إمّا على سبيل أنّ الحياةَ ذاتيةٌ جوهرية ، يفسد الجسمُ إذا فارقته ؛ وإما على سبيل أنّها عرضية ، لا تأثير لمفارقتها له . ثم يرى أن من الأجسام ما لا تفسد جسميتُه بمفارقة الحياة له ، فيستنتج من ذلك أن الحياة عارضةٌ فيه من غيره .

ولمّا كانت ماهيةُ الحياة ترجع إلى النفس ، فإن البحث ينتقل بطبيعة الحال، إلى النفس ذاتها : هل هى جوهرٌ أم عرضٌ ؟ وإن كانت جوهراً ، فهل هى جسمٌ أم ليست جسما ؟

ويبدأ الكندى بأن يقول إن الأشياء إما أن تختلف بالأعيان ، وإما أن تختلف بالأسماء .

فالأشياء التى لا تختلف فى حدّ أعيانها ولا فى أسمائها لا بد أن تكون طبيعتُها

واحدة . والشيء الواصفُ لشيء آخر والمعطيه حدَّه واسمَه لا بد أن يكون من طبيعة موصوفه : إن جوهراً فجوهرٌ ، وإن عرضاً فعرض ؛ وعكس ذلك صحيح . ولكن معطىَ الحدّ والاسم هو الجوهر ؛ وغير ذلك هو العرض .

ولما كانت صورةُ الشيء هى التى تجعله ما هو[1] — سواء أكان حسيّاً أم عقليا — وكان الجوهر ماهى بذاته[2] ، فالنفس هى — إذن — الصورة العقليةُ للكائن الحى ؛ فهى نوعه .

ولما كان الحىُّ جوهراً ، فنوعُ الجوهر جوهرٌ ؛ فالنفس إذن جوهر . ولما كانت هى جوهر النوع ، فليست جسما ؛ لأن الأنواع ليست أجساما ، بل هى الأشياء العامة التى تعمُّ أشخاصاً ، هى الجزئيات .

وينتهى الكندى من هذا إلى أن النفس جوهر ليس بجسم ، وأنه توجد جواهر ليست أجساما .

ثم يحاول المؤلف أن يثبت نفسَ القضية بطريقة أخرى :

النوع يعطى الأشخاصَ اسمَها وحدَّها ، فهو من طبيعتها ،

ولكنها جواهر محسوسة ،

فهو : إما أن يكون جسماً ، أو غير جسم ،

ثم إنه يعُمّ أشخاصا كثيرة ،

فلا بد أن يكون فى كل شخص : إمّا بكليته وإما بجزء منه ،

والنوع — كالإنسان — مركب من أشياء : الحى ، والناطق والمائت ،

وإذن فهو مختلف الأجزاء نظراً لتركيبه ،

ولما كان النوع ليس من الأشياء المشتبهة الأجزاء ، فإنه إنْ كان بكماله فى أحد أشخاصه ، امتنع أن يكون بكماله فى آخر . وإنْ كان فى كل شخص من أشخاصه جزءٌ منه — مع العلم بأن أشخاصَه لا نهاية لها بالقوة — فهو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛

---

(١) و (٢) راجع تعريف الصورة والجوهر فى رسالة الحدود ، وأنظر فهرس المصطلحات

والتركيب لا يكون بالقوة ، لأنه شيء قد خرج إلى الفعل ؛

وإذن فلو كان من النوع فى كل شخص من أشخاصه جزء ، لانتهينا إلى تناقض .

هذا إلى أنه لو كان منه فى كل شخص من أشخاصه جزء ، لكان كلُّ جزء غير الآخر ؛ ولما كانت الأشخاص لا نهاية لها بالقوة — وكان من المستحيل أن يكون مركبا بالقوة — فهو ممكن أن يكون فيها وغير ممكن أن يكون فيها ؛ وهذا تناقض آخر .

وينتهى الكندى من كلامه فى هذا إلى أنه يستحيل أن يكون من النوع فى كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذى فى الآخر .

ولما كان النوع — لو كان جسما — لا يمكن أن يكون فى أشخاصه لا بكلّه ولا بجزئه ، فهو إذن ليس جسما ، بل هو جوهر ليس بجسم .

وهنا تنتهى الرسالة ؛ ولا شك أن القارىء قد يتساءل : كيف يكون الجوهر الذى ليس جسما فى أشخاص كثيرة ؟ الواقع أنه ليس فى ذلك تناقض ، فكل ما فى الأمر أن شيئاً غير مادى يلابس شيئاً ماديا ؛ والإشكال فى كيفية هذه الملابسة ، والكيف ليس موضوعا لإدراك العقل ، بل هو موضوع حسٍ ما .

وأغلب الظن أن الكندى يقصد بالجواهر غير الجسمية الجواهرَ الثوانى ، كما فهمها أرسطو ، والنفسَ وما فوقها من المجردات ؛ ولا شك أن قراءة رسالته التالية فى النفس وكذلك قراءة « كلام للكندى فى النفس » قد ينير المسألة بعض الشيء .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة يعقوب بن اسحق الكندى

فى

أنه [توجد][1] جواهرُ لا أجسام

أعانك اللهُ على دركِ الحق ، ووفقك لسبيله !

فهمتُ ما سألتَ من رسم قول خبرى فى أن الجواهر لا[2] أجسام ؛ وهذا إنما يصحّ بعد علم الطبيعيات ، لتكون الأوائلُ المنطقية المستعملة فى الأشياء الطبيعية ظاهرةً عند الباحث لذلك ؛ وقد رسمتُ من ذلك حسب ما رأيتُه لك كافيا ، على رسم مسألتك[3] أن نرسم لك من ذلك ؛ إذْ كان يحتاج إلى قولِ كثيرٍ جُمَلٍ تقع[4] كالأسس[5] ، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها ، لسوقِك إلى منار الطريق إلى ما سألتَ وبالله التوفيق .

الدليل أن جوهراً[6] لا جسمَ له[7] يكون فى أجزاء العالم الطبيعى ، بعد أن نثبت[8] مائية[9] الجسم الذى هو أنه العِظَم الآخذ الأقدارَ الثلاثة[10] ،

(١) إضافة لمزيد البيان

(٢) هكذا فى الأصل — فلعله يقصد أن اسم الجواهر يكون لأشياء ليست أجساما ، وإلا فلعل الصواب : أن الجواهر لا أجسام ، بمعنى : أن الجواهر تكون لا أجساما (= غير مادية) .

(٣) فى الأصل مسلتك

(٤) غير منقوطة وفيها بعد القاف نبرة

(٥) هذه الكلمة غير واضحة تماما بسبب فساد فى ورق الأصل ، والقراء لها اجتهادية

(٦) فى الأصل : جوهر .

(٧) هذه الكلمة — بحسب طريقة تعبير الكندى فى هذه الرسالة — لا ضرورة لها لأجل المعنى ؛ فلعلها زائدة من الناسخ

(٨) غير منقوطة ، فيمكن نقطها على نحو آخر ، بتغيير الضمير

(٩) يعنى ماهية

(١٠) فى الأصل : الثلثة

أعنى الطول والعرض والعمق ؛ و بعد أن نعلم [١] لواحقَ الجوهر المميزةَ له من غيره ، التى هى أنه [٢] القائمُ بذاته ، الذى لا يحتاج فى ثباته إلى غيره ، الحامل للاختلاف ، وهو هو فى عينه لم يَتَبَدّلْ ، المنعوتُ من جميع المقولات ؛ أو أنه [المنعوت] [٣] إما نعتاً متواطئا وإمّا نعتا متشابهاً : أما النعت المتواطىء [٤] فنعْتُ الناعت الذى يُعطى منعوتَه اسمَه وحدَّه معا ؛ وأما النعت المتشابه فنعت الناعت الذى لايعطى منعوته اسمه ولا حده ؛ و إنْ أعطاه الاسم ، فإنما يعطيه باشتقاق ، لا على صحةالاسم ، و إن أوائله (٤م) لا تنعت شيئاً منه ؛ فإن هذه [٥] إنْ كانت معلومة مُقرّاً بها [٦] وجد جوهر لا جسم .

لأن الأجسام الحية لا تخلو [٧] من أن تكون حياتها [٨] تكون ذاتية فيها أو عرضية من غيرها ، أعني بالذاتى فى الشىء ، الذى إن فارق الشىء فسد ، والعرضية هى التى يمكن أن تفارق ما هى فيه ولا يفسد ؛ فإنْ كانت الحياةُ ذاتية فى الحى ، فإنها إذا فارقت الحىَّ فسد الحىُّ ؛ وكذلك نجد الأحياءَ إذا فارقتهم الحيـاة فسدوا . فأمّا الجسم الذى نجده حيا ولا نجده حيا ، وهو هو جسم ، فقد فارقتْهُ الحياةُ ، ولم تفسد جسميّتَهُ ؛

فتبين إذَنْ أن الحياةَ فى الجسم عرضٌ من غيره ؛

والذى نسمى به مائيةَ الحياة فى الجسم نفسٌ ؛ فينبغى أن نبحث عن النفس: أجوهرٌ هو [٩] أم عرض ؟

(١) غير منقوطة ، فيمكن نقطها على نحو آخر
(٢) راجع تعريف الجوهر فى س ١٦٦ مما تقدم
(٣) زيادة يحتمها السياق (٤) فى الأصل : أما نعتا متواطئا — وهو جائز لغة
(٤م) لعله يقصد أجزاء الاسم (٥) يقصد فى الغالب كل ما قاله عن الجوهر
(٦) فى الأصل : مقروبا نهـا ، دون نقط — وقد صححتها بحسب مواضع كثيرة فى رسائل الكندى ، أنظر ص ١٠٨ ، ١٤٩ مثلا
(٧) فى الأصل : تخلوا ، شأن هذه الكلمة دائما
(٨) فى الأصل : حيوتها — على طريقة القدماء
(٩) هكذا فى الأصل — وقد تركتها ، لأنها تعود على المفهوم الذهنى

فإنْ كانت جوهراً : جسمٌ هى أم لا جسم ؟ فنقول :

إن الأشياء إنما تختلف إما فى أعيانها ، و إما فى أسمائها ؛ فالشيئان اللذان [١] حدُّ أعيانهما واحدٌ ، و يُسَمَّيان باسم واحد ، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانهما ؛ إذْ لم [٢] يختلفا فى حدّ الأعيان ؛ والأشياء التى لم تختلف فى أعيانها طبيعتُها واحدةٌ ؛

فالشىء الواصف للشىء بإعطائه اسمَه وحدّه ، هو من طبيعة موصوفه ؛ فإنْ كان موصوفُه جوهراً ، فهو جوهر ؛ و إنْ كان موصوفه عرضاً ، فهو عرضٌ ؛ والذى لا يصف موصوفه باسمه وحده ، ليس طبيعتُه طبيعةَ موصوفه ؛ وماطبيعته ليست طبيعةَ موصوفِه هو [٣] ، فهو غريبٌ فى موصوفه ؛ فالغريب فى موصوفه هو الذى نسميه عرضا [٤] فى موصوفه ، لأنه ليس من ذاته ، بل عرض [٥] فيه ؛

والشىء الذى به الشىء هو ما هو ، هو صورة الشىء [٦] ، حسيًّا كان أو عقليا ؛

والجوهر ما هو بالنفس ؛ فالنفس إذَنْ صورة الحى العقلية ، فهى نوْعه ؛

فالحىّ جوهرٌ ، ونوع الجوهرِ جوهرٌ ؛

فإذن النفس جوهرٌ ، و إذْ [٧] هى جوهرٌ ، وهى جوهر النوع ، فهى لا جسم ؛ لأن النوع لا جسم ، بل العامُّ الذى يعمُّ أشخاصَه التى هى أجسام ؛ إذ كانت أشخاص الحى أجساماً .

فإذن [٨] قد تبين أن النفس لا جسم ، وهى جوهر ؛

فإذن قد تبين أن من الجواهر أجساما ، ومنها لا أجساما [٩] ،

وأيضا فإنه إذا كان النوع يعطى أشخاصه اسمَه وحده [١٠] ، فهو فى طبيعة

(١) فى الأصل : الشيئين اللذين (٢) إذ لم غير واضحتين فى الأصل
(٣) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وإن كان يمكن أن تلحق بما قبلها
(٤) فى الأصل : عرض (٥) يمكن أن تكون هذه الكلمة فعلا أو اسما
(٦) راجع ص ١٦٦ ، وفهرس المصطلحات (٧) فى الأصل : وإذا
(٨) فى الأصل : فاذا (٩) فى الأصل : أجسام — ولا أجسام
(١٠) الضمير يعود على النوع

شخصه ؛ وشخصه إنْ كان جوهراً ، فهو جوهر ؛ وإنْ كان عرضا فهو عرض ؛

والحى المحسوس جوهر ، وأنواعه جواهر ، إذْ النوع يعطى الجوهرَ اسمَه وحدَّه ؛

والنوع إما أنْ يكون جسما ، وإما أن يكون لا جسما[1] ؛

فإن كان النوع جسما ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار أو كثير ، والشخص كثير باضطرار ،

فإنْ كان النوع واحداً يعمّ الكثيرَ ، وكان[2] جسما ، فهو فى كل واحد من أشخاصه إمّا بكليّته وإما بجزئه[3] ؛

والنوع مركبٌ من أشياء مختلفة ، كالإنسان الذى هو مركب من حى وناطق ومائت ؛ وكل واحد من جنسه وفصوله مركب أيضا مما يحدُّه ، أعنى مما يجتمع[4] حدُّه منه ؛

فإذَنْ هو مختلف الأجزاء التى ركّب منها ،

فإذْ[5] النوع ليس من المتشبهة الأجزاء ، فإن كان النوع فى واحد من أشخاصه بكماله ، فكيف يمكن أن يكون فى آخر[6] بكماله ؟

وإن كانْ فى كل واحد من أشخاصه جزءٌ ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة — فإن أجزاءَه بلا نهاية بالقوة ،

فاذَنْ[7] هو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛

والتركيب لا يمكن أن تكون فيه القوةُ ، لأن التركيب قد خرج إلى الفعل ؛

فإذن[8] ليس يمكن أن يكون لا نهاية لأجزائه بالقوة ، وأجزاؤه بلا نهاية بالقوة —

---

(١) فى الأصل : لا جسم

(٢) فى الأصل : فكان   (٣) فى الأصل : بجزوه

(٤) فى الأصل قريبة من أن تكون : يجمع

(٥) فى الأصل : فاذا — فلعلها : فإذ أو فإذن .

(٦) ليس على هذه الكلمة مدة — فيمكن أن تضبط على نحو آخر

(٧) و (٨) فى الأصل فإذا

وهذا خُلْف شنيع[1] ؛ فكل شخص من أشخاصه — إذْ كان فيه جزء غير جزء الآخر — ينفصل من جميع أشخاصه بجزء من أجزاء النوع ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة ،

وقد تقدم آنفا أنه محالٌ أنْ يكون تركيبُه من أجزاء بلا نهاية فى القوة ؛

فإذَنْ[2] فى كل شخص من أشخاصه جزءٌ غير الجزء الذى فى الآخر من نوعه ، وليس يمكن أن يكون فى كل شخص من أشخاصه جزءٌ من أجزاء نوعه —

فهو ممكن لا ممكن — وهذا خلف قبيح جداً ؛ فإذن[3] ليس يمكن أن يكون فى كل شخص من أشخاصه جزءٌ من نوعه غير الجزء الذى فى الآخر ؛

وقد تبين أنه ليس يمكن أن يكون بكله فى كل واحد من أشخاصه ، إذْ لا بكله ولا بجزئه يمكن أن يكون فى أشخاصه ، وهو جسم ،

فإذَنْ[4] نوع الجوهر لا جسمٌ ، وهو جوهر ، كما قدمنا ؛

فبالاضطرار[5] أن جواهرَ كثيرةً ولا أجسام[6] ؛

وهذا فيما سألتَ كافٍ ، كفاك الله جميعَ المهمات ، ووقاك جميع أذى[7] المؤلمات ؛

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبى محمد وآله أجمعين .

---

(١) غير منقوطة ، ويمكن بحسب الخط أن نقرأها : بشع ، ولكن هذا يخالف طريقة الكندى

(٢) و (٣) و (٤) فى الأصل : فإذا

(٥) فى الأصل : بالاضطرر   (٦) هكذا فى الأصل ، وقد تركتها

(٧) فى الأصل : اذا

رسالة أبى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى

فى

القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة

مقـــدمة

هذه الرسالة توجد ضمن مجموعة رسائل فى الحكمة ، هى مخطوط رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية من ص٦٣ — ٧٦ . وقد نبهت إليها منذ أكثر من عشر سنين ، فلم يُعْنَ بها أحدٌ ؛ فأحببت أن أنشرها مع هذه الرسائل فى مكانها الطبيعى ، حتى تكون تحت نظر القارىء قبل رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

وهذا المخطوط التيمورى فى ذاته غامض التاريخ ، وهو بخط غير قديم العهد ، وليس عليه من الإشارات ما يدل على زمانه ولا على تداوله بين أيدى العلماء . وهو منقوط ، ورغم وجود تصحيحات على هامشه أحيانا فإن فيه أخطاء كثيرة ، صححت بعضها دون إشارة أحياناً ، لأن الناسخ غير دقيق ، وهو يقع فى أخطاء صوابها بديهى ، ولم أُشرْ إلى ما أصلحته أحياناً ، خصوصا فى المواضع التى تجب فيها المطابقة بين الفعل والفاعل من حيث التذكير والتأنيث .

هذه الرسالة فيها روح الكندى وأسلوبه ؛ فهى تبتدى بالديباجة العادية المتضمنة للدعاء ، وتنتهى بمثل ما تنتهى به رسائل الكندى الأخرى ؛ هذا إلى أن فيها بعض الآراء التى نجدها فى رسالة الكندى التالية فى ماهية النوم والرؤيا ، وفيها نغمة يسيرة من رسالة الكندى فى دفع الأحزان .

و إذا صرفنا النظر عن العنوان ، فإن الكندى يعتبر رسالته مختصرة لقول الفلاسفة ولقول أرسطو فى النفس .

ولما كانت مختصرة سهلة مفهومة فى الغالب ، ولما كانت غير محتوية على كثير

من أنواع الاستدلال ، فقد وجدتُ فى ذلك ما يُغنى عن الإطالة فى كتابة مقدمة تحليلية لها ، واكتفيتُ بالإشارة إلى ما تحويه بالأجمال :

النفس جوهر بسيط ، شريف الطبع جوهرها من جوهر الله ، فيها روح منه ، وهى نور من نوره ، هى منه كالضياء من الشمس ؛ مستقلة عن الجسم ، تعارض القوتيْن الشهوانية والغضبية ، وتضبطهما عند حدود لا تصح مجاوزتها ؛ فهى أشرف وأعلى ما فى الإنسان — ويقصد الكندى النفس الناطقة بطبيعة الحال .

هذه النفس ، حتى وهى فى البدن ، تتجاوز فى المعرفة حدودَ البدن الضيقة ، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس ؛ فتعلم الحقائق والأسرار ، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث . حتى إذا فارقت البدن ، انكشفت لها جميع الحقائق ، وصارت فى «عالم الحق» أو «عالم العقل» أو «عالم الديمومية» — كما يعبّر الكندى — وصار صاحبها قريب الشبه بالله فى صفاته ، واكتسبت هى قدرة من قدرة الله ، لكن فى مرتبة دون مرتبته . وهى فى هذا المقام ترى البارى وتحاذى مرآتُها نورَه ووجودَه ، فتتجلى فيها الحقائق ، منعكسة من وجودها الحق ، وترى بنور الله كل ظاهر وخفى . ولا يعوقها عن ذلك إلا الاشتغال بالشهوات البدنية ؛ فإذا انصرفت عنها وعكفت على النظر — وهذا هو الشرط الأساسى — انصقلت عند ذلك مرآتها ، وتقبلت النور الإلٰهى ، فتصورت به وظهرت فيها الحقائق .

هذه النفس فى يقظة دائمة ؛ وكل ما فى النوم أن النفس فيه تترك استعمال الحواس ، وتنقبض فى ذاتها . ولو كانت تنام هى أيضا ، لسقط كل ما فى النوم من الوعى النفسى سقوطا تاما أو — كما يقول الكندى — لما عرف الإنسان ما فى النوم أنه فى النوم ، وانعدم التمييز بين النوم واليقظة ؛ فحياتها فكر متيقظ دائما ؛ و إن كان يعرض فيه نوم الحواس ، فالنفس لا تنام .

والنفس — عند نوم الحواس — ترى العجائب ، وتتصل بالأرواح التى

عبرت إلى عالم الحق ، وتلتذ بما يغمرها جميعا من نور الله ورحمته لذة « إلهية روحانية ملكوتية » سامية ، تفوق كل لذات الحس الدنيا .

والإنسان فى هذا العالم الذى نحن فيه عابرُ سبيل إلى العالم الشريف الأعلى؛ حتى إذا فارقت النفسُ بدنها ، انتقلت إلى « عالم الربوبية » ، « مسكن الأنفس العقلية » ، خلف السموات ، حيث النور الإلٰهى . ولكن لا بد لها أن تتدرج فى مراتب النقاء طوراً عن طور ، تقيم فى كل مرتبة مدة تصفو فيها ، حتى تبلغ حالة الصفاء الخالص ؛ وعند ذلك تدخل العالم الإلٰهى ، حيث تعلم كل شىء وتلتذ بما يفوّضه لها البارى من سياسة الأشياء الدنيا .

ويختم الكندى رسالته بأن ينبه الجاهل الغافل إلى العناية بنفسه . وفى هذه الرسالة — كما نرى ، وكما يدل عليه ذكر الأسماء — من نزعة فيثاغورس وأفلاطون أكثر بكثير مما فيها من نزعة أرسطو .

(ص٦٣) رسالة أبى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى

فى

القول فى النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن[١] وسائر الفلاسفة

سدّدك الله بدرك[٢] الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !

إنه سألتَ ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصرَ لك قولا فى النفس ، وآتىَ على الغاية التى إليها جرى[٣] الفلاسفةُ فى ذلك ، مع اختصار لكتاب

(١) هكذا فى الأصل (٢) فى رسائل الكندى الأخرى نجده يؤثر عبارة : لدرك

(٣) فى الأصل : أجرى

أرسطو فى النفس ؛ ولستُ آلو جهداً فى استعمال البلوغ إلى محابك والمبادرة إلى ما سألتَ ، بتلخيصٍ كافٍ وفحصٍ شافٍ ، إن شاء الله تعالى ؛ و به القوة ، فأقول :

إن النفس بسيطةٌ ذاتُ شرف وكمال ، عظيمة الشأن ؛ جوهرُها من جوهر البارىء عزّ وجلّ ، كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بيّن[١] أن هذه النفس منفردةٌ عن هذا الجسم مباينةٌ له ، وأن [٦٤] جوهرَها جوهرٌ إلٰهى روحانى ، بما يُرى من شرف طباعها ومضادّتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب .

وذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك[٢] على الإنسان فى بعض الأوقات ، فتحمله[٣] على ارتكاب الأمر العظيم ؛ فتضادُّها[٤] هذه النفسُ ، وتمنع[٥] الغضبَ من أن يفعل فعلَه ، أو أن يرتكب الغيظَ وترَتَه[٦] ، وتضبطه ، كما يضبط الفارسُ الفرسَ ، إذا همّ أن يجمح به ، أو يمده[٧] . وهذا دليلٌ بينٌ على أن القوةَ التى يغضب بها الإنسان غيرُ هذه النفس التى تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه ؛ لأن المانعَ ، لا محالة ، غيرُ الممنوع ؛ لأنه لا يكون شىءٌ واحد يضاد نفسَه ؛ فأما القوة الشهوانية فقد تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، ففكّر[٨] النفسُ العقلية فى ذلك أنه أخطاء وأنه يؤدى [٦٥] إلى حال رديّة ، فتمنعها[٩] عن ذلك وتضادها؛ وهذا أيضا دليل على أن كلَّ واحدة[١٠] منهما غير الأخرى .

(١) لعله يقصد أرسطو أو لعل هنا تحريفا .

(٢) و (٣) فى الأصل : يتحرك ، فيحمله — وهى طريقة القدماء أحيانا ، وقد صححتها فى مواضع كثيرة مما يلى دون إشارة

(٤) و (٥) فى الأصل : فيضادها ، ويمنع ويضبط ؛ وهذا مثال مما سأضرب عن الإشارة اليه

(٦) وتره يتره وترا وترة ، أى جنى عليه ظلما يبعث الحقد ورغبة الأخذ بالثأر ؛ والمقصود أن النفس تمنع من ارسال العنان للغيظ وما ينشأ عنه من الانتقام عن شعور عنيف

(٧) هكذا فى الأصل ، ولم أجد لهذا وجها مرضيا . وفى اللغة : مد الشىء جذبه . وإن كانت تحريفا ففى اللغة : مرّ البعيرَ شد علية الحبل ؛ وماداه مماداة وأمداه إمداء أمل له وأمهله

(٨) و (٩) هكذا فى الأصل : وقد تركتهما

(١٠) فى الأصل : واحد ، وهى مزيدة بهامش الأصل

وهذه النفس التي هي من نور الباري ، عز وجل ، إذا هي فارقت البدن ، عَلِمَت كلَّ ما في العالم ، ولم يَخْفَ[1] عنها خافيةٌ ؛ والدليل على ذلك قولُ أفلاطن ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، لما يتجرد[2] [من] الدنيا ، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علمُ الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطّلعوا على سرائر الخلق .

فإذا كان هذا هكذا ، والنفسُ بعدُ مرتبطةٌ بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجرّدت هذه النفس، وفارقت البدن ، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه ! ؟

[٦٦] ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح .

ثم [إن] أفلاطون أتْبَعَ هذا القول بأن قال : فأما من كان غرضُه في هذا العالم التلذّذ بالمآكل والمشارب المستحيلة إلى الجِيَف ، وكان أيضا غرضه في لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية[3] إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبّه بالباري سبحانه .

ثم إن أفلاطن قاس[4] القوةَ الشهوانية التي للإنسان بالخنزير ، والقوةَ الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملَك ، وقال: من غلبت عليه الشهوانيةُ ، وكانت هي غرضَه وأكثرَ همته : فقياسُه قياسُ[5] الخنزير ؛ ومن غلبت عليه الغضبيةُ ، فقياسُه قياسُ الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر أدْبه[6] الفكر والتمييز ومعرفة حقايق

(١) هكذا في الأصل

(٢) هكذا النص وفيما يلي — وقد أبقيته على حاله ، وكل ما بين القوسين زيادة إيضاحية قياسا على مواضع من الرسالة نفسها

(٣) يعني النفس الناطقة (٤) يعني شبّه أو قارن أو مثل

(٥) يعني فمثله مثل .

(٦) هكذا في الأصل — وقد أبقيتها على أنها يجوز أن تكون لغة في الدأب (بمعنى الجد والتعب أو العادة والشأن) ؛ والقلب المكاني معروف في لغة العرب . ويجوز على كل حال أن تكون الأدب ، بمعنى الرياضة المؤدية إلى فضيلة .

الأشياء والبحث عن [٦٧] غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلا قريبَ الشبه من الباري سبحانه ؛ لأن الأشياء التي نجدها للباري ، عز وجل ، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل[1] والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبّر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان ، فيكون حكيما[2] ، عدلا ، جواداً ، خيّراً ، يؤثر الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخْل[3] (دون) النوع الذي للباري سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قربهـا (قوّته)[4] قدرة مشاكلة لقدرته ؛

فإن[5] النفس على رأي أفلاطن وجلّة الفلاسفة باقيةٌ بعد الموت ، جوهرُها كجوهر الباري عزّ وعلا[6] ؛ في قوتها — إذا تجردت — [أن] تعلم ساير الأشياء[7] ، [كما] يعلم الباري بها أو دون[8] ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أُودعت من نور الباري ، جلّ وعزّ .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في [٦٨] عالم العقل فوق الفلك ، صارت في نور الباري ، ورأت[9] الباري عز وجل، وطابقت[10] نوره، وجلّت[11]

(١) هكذا في الأصل ، وهو استعمال للصفة في معنى الاسم

(٢) في الأصل حليما

(٣) هكذا في الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للانسان من تلك الصفات داخل فيما لله ، أي هو أقل منه . ومما يرجح هذا أننا نجد في الأصل فوق كلمة : دخل ، كلمة : دون ؛ ويؤيده أيضا الكلام التالي .

(٤) في الأصل هكذا : فقتها — ولا وجه لها . وقد صححت على الهامش هكذا : قوتها أو قربها ، لكن بدون نقط ، فلعلها : قربها — يعني من الله — أو هي محرفة عن قوته — يعني قوة الله .

(٥) تحت هذه الكلمة في الأصل كلمة : فإنها

(٦) في الأصل : على (٧) في الأصل : لاسيا

(٨) فوقها في الأصل كلمة : دخل (٩) في الاصل : وذات

(١٠) طابق فلان فلانا وافقه ، وطابقه على الأمر ساواه ، وطابق بين الشيئين جعلهما على حذو واحد ، وتطابقا ائتلفا واتفقا وتساويا .

(١١) جل جلالة وجلالا يعني عظم وارتفع .

فى ملكوته ، فانكشف لها ح[1] علم كل شيء ، وصارت الأشياءُ كلُّها بارزة لها ، كمثل ما هى بارزة للبارى عز وجل ؛ لأنا إذا كنا ، ونحن فى هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه[2] أشياء كثيرة بضوء الشمس، فكيف إذا تجرّدت نفوسُنا، وصارت مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور البارى ! فهى لامحالة ترى بنور البارى كلّ ظاهر وخفىّ ، وتقف على كل سرّ وعلانية .

وكان أفسقورس[3] يقول : إن النفس، إذا كانت ، [و] هى مرتبطة بالبدن، تاركةً للشهوات ، متطهِّرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد[4] بها صورةٌ من نور البارى ، يحدث فيها ويكامل[5] نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر ؛ فحينئذ يظهر فيها صورُ الأشياء كلها ومعرفتُها ، كما يظهر صورُ خيالات ساير الأشياء المحسوسة فى المرآة إذا كانت صقيلة ؛ فهذا قياس[6] النفس ؛ لأن المرآة ، إذا كانت صدئة[7] ، لم يتبين صورةُ شيء فيها بتّة ؛ فإذا زال منها الصدأ[8] ، ظهرت وتبينت فيها جميعُ الصور ؛ كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صورُ المعلومات . و إذا تطهرت وتهذبت وانصقلت — وصفاء النفس هو[9] أن النفس تتطهر[10] من الدنس وتكتسب العلم — ظهر فيهاح صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صقالا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .

وهذه النفس [٧٠] لا تنام بتةً ، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس

---

(١) هكذا هذا الحرف فى الأصل وفيما يلى — وقد خطر لى أنه اختصار لكلمة ترادف مابعده.

(٢) فى الأصل : فيها (٣) يقصد فيثاغورس فى الغالب

(٤) هكذا الأصل ، وقد تركته

(٥) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالإجمال (٦) يعنى مثال

(٧) فى الأصل : صدية

(٨) فى الأصل : زالت فيه الصدى ، وهو أسلوب سقيم لايصدر عن الكندى

(٩) فى الأصل : هى (١٠) فى الأصل : يتطهر ، وهو صحيح بحسب المعنى

وتبقى محصورة[1] ، ليست بمجردة[2] على حدتها[3] ، وتعلم كلّ ما فى[4] العوالم وكلّ ظاهر وخفى ؛ ولو كانت هذه النفس تنام ، لما كان الإنسان — إذا رآى فى النوم شيئا — يعلم أنه فى النوم ، بل لايفرق بينه و بين ما كان فى اليقظة[5] .

و إذا بلغت هذه النفسُ مبلغَهافى الطهارة ، رأت فى النوم عجائب من الأحلام، وخاطبتها الأنفسُ التى قد فارقت الأبدان، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته ، فتلتذّ حينئذ لذةً دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس — لأن هذه لذات حسية دَنِيسَة ، تُعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلٓهية روحانية ملكوتية ، تُعقب الشرفَ الأعظم. والشقى المغرور الجاهل [٧١] من رضي لنفسه بلذّات الحس ، وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته .

وإنما نجىء[6] فى هذا العالم فى شبه المعْبَر[7] والجسر الذى يجوز عليه السّيارة ، ليس لنا مقام يطول[8] ؛ وأما مقامُنا ومُسْتَقَرُّنا الذى نتوقع ، [فهو] العالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسُنا بعد الموت ، حيث تقرب من باريها ، ونقرب من نوره ورحمته ونراه رؤية عقلية لاحسيّة ، ويفيض عليها من نوره ورحمته ؛ فهذا قول افسقورس الحكيم .

فأما أفلاطن فقال فى هذا[9] المعنى إن مسكن الأنفس العقلية ، إذا تجرّدت ،

---

(١) محصورة يعنى محبوسة ومركزة فى ذاتها

(٢) يعنى ليست بمفارقة للبدن ، بل فيه لكنها قد انسحبت من الحواس إلى الدخول فى ذاتها (٣) ، (٤) فى الأصل : عليحدتها ، كلما

(٥) هذه الجملة الأخيرة معطوفة على جواب لو (لما كان ..... الخ) ؛ وهى فى نفس المعنى . وإذا عرفنا أن الكندى يعتبر النوم فكراً خالصا ونوما للحواس ، فهمنا مايريد أن يقول . وأغلب الظن أنه يقصد أن الانسان ، إذا استيقظ ، عرف أنه كان نائما وعرف ا فى النوم أنه كان فى النوم ، فالنوم وعى نفسى وفكر يواصل اليقظة تحت إشراف النفس عليهما معا ؛ أما النوم فهو نوم الحواس فقط — راجع المقدمة ص ٢٧١ ، وراجع الرسالة التالية فى ماهية النوم والرؤيا .

(٦) فى الأصل : يجىء (٧) على الباء من هذه الكلمة شدة ، فى الأصل :

(٨) فى الاصل : نطول ، وعلى الطاء شدة — وهو خطأ

(٩) فى الأصل : هذه

هو — كما قالت الفلاسفةُ القدماء — خلْفَ الفلكَ فى عالم الربوبية ، حيث نور البارى .

وليس كل نفس تفارق البدن تصير [1] من ساعتها إلى ذلك المحلّ ، لأن من [٧٢] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة ؛ فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذّبت ونقيت [2] ، ارتفعت إلى فلك المطارد ، فتقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى] [3] ، فتقيم فى كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناسُ الحسّ وخيالاتُه وخبثُه منها ارتفعت ح [4] إلى عالم العقل ، وجازت الفلكَ ، وصارت فى أجلّ محلٍّ وأشرفه ، وصارت ح بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نورَ البارىء ، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعرة من شعره ، وصارت الأشياءُ كلُّها مكشوفة بارزة لها ، وفوّض إليها [5] البارىء أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ولعمرى لقد وصف أفلاطن وأوجز وجمع فى هذا الاختصار معانى كثيرة .

ولا وُصْلة [6] إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة فى هذا العالم [7] وفى ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس ؛ فإن الإنسان إذا تطهّر من الأدناس صارت نفسه ح صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب ؟ وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه ، إذا هى تجردت عن البدن وفارقته وصارت فى عالمها الذى هو عالم الربوبية .

---

(١) فى الأصل : يفارق ، يصير

(٢) فى الأصـل : بقيت . وهى خطأ ، بل إن كلمة نقيت مصححة تصحيحا أخرق ، بالضرب على نقطة النون (٣) زدتها للايضاح

(٤) هكذا هذا الحرف فى الأصل — ولا أفهم معناه ، إلا أن يكون اختصاراً لكلمة أو ملأً لفراغ (٥) فى الأصل اليه

(٦) وصل فلان الشىء وصولا ووصلة وصلة بلغه وانتهى إليه ، والوصلة الاتصال أو ما يصل بين الشيئين (٧) فى الأصل : العلم

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسَه ويُبعِدها من باريها ، وحالُها هذه الحالة الشريفة !!

وقد وصف أرسطاليس أمرَ الملك اليونانى الذى تحرّج [1] بنفسه ، فمكث لا يعيش ولا يموت أياما كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب ، وحدّثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم فى ذلك البراهين ، وأخبر [٧٤] جماعةً من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم ؛ فلما امتُحن كلٌّ ما قال ، لم يتجاوز [2] أحدٌ منهم المقدار الذى حدّه له من العمر . وأخبر أن خسفا يكون فى بلاد الأوس [3] بعد سنة ، وسيل يكون فى موضع آخر بعد سنتين ، فكان الأمر كما قال .

وذكر أرسطاليس أن السبيل فى ذلك أن نفسه إنما علمت ذلك العلم ، لأنها كادت أن تفارق البدن ، وانفصلت عنه بعض الانفصال ، فرأت ذلك — فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! لكانت قد رأت عجائب من أمر الملكوت الأعلى !

فقُل [4] للباكين ، ممن طبعه أن يبكى من الأشياء المحزنة : ينبغى أن يبكى ويُكثر البكاء على من يهمل نفسَه ، وينهك [٤م] من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيّة المموهة التى تكسبه الشرّة [5] ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ، ويدع [6] أن يتشاغل بالنظر فى هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر [7] نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم الحكيم المبرِّز المتعبد [8] لباريه ، إذا كان ملطخ البدن باكماة [9] ، فهو عند

---

(١) مصححة فى الأصـل بدون نقط إلا للجيم — وفى اللغة : حرج أثم أو ضاق صدره ؛ وتحرج من الأمر تأثم ، وحقيقته جانب الحرج أى الأثم . (٢) فى الأصل : تجاوز

(٣) من بلاد اليونان طبعا ، وكلمة : سيل ، بعد ذلك ، كما فى الأصل .

(٤) فى الاصل : فعل — وهو خطأ (٤م) نهلك من الطماء ، ونهلك فيه == بالغ .

(٥) فى الاصل : الشره ، بدون شكل ولذلك وجه . (٦) معطوف على يهمل وينهك

(٧) معطوف على يتشاغل (٨) فى الاصل : للتعبد — وهو جائز بتكلف .

(٩) فى الاصل : ناكماه — ولعلها تحريف عن كلمة دالة على شىء له الصفة التى عنها الكلام وعلى كل حال فالكمءُ نبات يؤكل ، ومنه ما هو سم قاتل

جميع الجهال ، فضلا عن العلماء ، أفضل [١] وأشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذى قد هجر الدنيا ولذاتها الدنيّة ، أنّ الجهال كلّهم ، إلا من سخر [٢] منهم بنفسه ، يعترف بفضله ، ويجلّه ، ويفرح أن يطلع [٣] منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك فى هذا العالم إنما هو كلمحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقى ، فتبقى فيه أبد الآبدين ! ؟ وإنما أنت عابر سبيل فى هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد عَلِمَته [٤] جلةُ [٧٦] الفلاسفة واختصرناه من قولهم إن النفسَ جوهرٌ بسيط .

فتَفهّم [٥] ما كتبتُ به إليك تَكُنْ [٦] به سعيداً ، أسعدك الله تعالى فى دنياك وآخرتك !

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين !

---

(١) فى الاصل : وأفضل (٢) فى الاصل : سحر
(٣) فى الاصل : يطلق (٤) غير مشكولة ، فيمكن ضبطها على نحو آخر
(٥) غير مضبوطة ولا منقوطة نقطا كاملا (٦) فى الاصل : يكن

بعد أن خرجنا عن مخطوطنا الأصلى، نعود إليه ؛ وقبل أن نضع أمام القارىء رسالةَ الكندى فى ماهية النوم والرؤيا ، لا بد أن يرى كلاما عن النفس — وهو موجود بالعنوان التالى فى ورقة ٣٤ ظ من المخطوط الأصلى

كلامٌ للكندى فى النفس ، مختصرٌ وجيز

قال الكندى إن أرسطاليس يقول فى النفس إنها جوهر بسيط تُظْهِر [١] أفعالَها من الأجرام [٢] ،

وأفلاطون يقول إنها متحدةٌ بجسم ، وكذلك الاتحاد بالجسم يواصل [٣] الأجرامَ ويفعل فيها ؛ ويفصل [٤] الجرمَ من الجسم ، ويقول إن الجرم ما كان من الجواهر المحسوسة الحامل للأعراض التى فى عالم الكون، وأما الجسم فكالفلك .

وقد يُظن أن هذيْن القوليْن مختلفان [٥] ، لأنهما جميعا يُثْبِتان [٦] فى غير موضع ، لأن [٧] النفس جوهرٌ لا طول له ولا عرض ولا عمق ،

وكلاهما يثبت أن النفس إنما يُقال إنها متصلة بالجسم من جهة أفعالها التى تظهرُها فى الجسم و بالجسم ، لا أنها متصلةٌ كاتصال الأجسام والأجرام ؛

وكلاهما جميعا يثبتان فى موضع من أقاويلهما جميعا أن النفس إنما ظهرت [٨] أفعالُها فى الأجرام التى تحت الكون فيها [٩] بتوسط من الفلك ؛

معنى قول أفلاطن : « متحدة بجسم به تظهر أفعالها فى الأجرام » ، لا أنها متحدة بجسم ؛ إنما عنى به أنها تفعل فى الأجرام بتوسط الجسم الذى هو الفلك .

---

(١) غير منقوطة ، ويمكن ضبطها هى وما بعدها على أكثر من وجه
(٢) ربما يقصد أن الجسم ميدان فعلها أو مظهره وآلته ووسيلته كما يلى
(٣) غير منقوطة — ولعل معناها : يصل بين الاجرام (٤) يقصد أفلاطون.
(٥) فى الاصل : مختلفين (٦) غير منقوطة نقطا كاملا — و الضمير يعود على الفيلسوفين.
(٧) هكذا فى الاصل ، ولعل صوابها : « أن » ، فقط (٨) هكذا الاصل
(٩) هكذا الاصل — وقد يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة .

لا أنها تشبه[١] جسما تدخل به فى جرم وتخرج به من جرم ؛ فإن هذا قول ظاهر الفساد ، لا يذهب على من هو دون أفلا بدرجات طن ،

وذلك أنه إنْ كان جسمٌ ، فليس يخلو من أن يكون له محلٌ فيما حازه عالمُ السكون ، أو خارجا عنه ،

فإنْ كان خارجا عنه ، فليس له أن يأتى ما[٢] هاهنا ، ولا [أن] يتحد بالأجرام ؛

وإن كان فيما حازه عالمُ السكون — وجميع ما حازه عالمُ السكون أجرام — فهو جرم : إما أرض ، وإما ماء ، وإما هواء ، وإما نار ، أو مركب منها ؛

وما كان من ذلك كذلك فهو جرم ؛ فالجسم إذن جرم، وليس للجسم معنى .

تم والحمد لله

---

(١) فى الأصل : لا تشبه — وهو لا يتفق مع المعنى .

(٢) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة

رسالة الكندى

فى ماهية النوم والرؤيا

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندى التى بين أيدينا، وقد ذكرها له ابن النديم[١] بعنوان : «رسالة فى علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفسُ» ، ويذكرها ابن أبى أصيبعة[٢] بهذا العنوان

وقد ترجمها إلى اللاتينية جيرارد الكريمونى (Gerard von Cremona) بين عامى ١١٦٧ و ١١٨٧م ، فى مدينة قرطبة بإسبانيا ؛ ثم نشرها فى الأصل اللاتينى ألبينو ناجى (Albino Nagy) مع رسائل أخرى بعنوان : الرسائل الفلسفية ليعقوب بن إسحق الكندى: Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq Al-Kindi ، وذلك ضمن كتاب شامل لأبحاث كثيرة فى فلسفة العصور الوسطى ، نشره الأستاذ كليمنس بويمكر (Clemens Bäumker) بعنوان : Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ، مجلد ٢ كراسة ٥ ، ط . منستر (Münster) ، ١٨٩٧ .

فى القسم الأول من هذه الرسالة يحاول المؤلف أن يعرِّف النوم والرؤيا ؛ وهو يعتبرهما معاً « من لطيف العلوم الطبيعية » ، خصوصاً لأنه لا بدّ فى معرفتهما من الدخول فى ميدان الأبحاث المتعلقة بماهية النفس وقواها . ذلك أنه لما كان النوم والرؤيا من الظواهر النفسية ، فلا يمكن لباحث أن يبحثهما من غير أن يكون قد أتقن المعرفة لماهية النفس وقواها ولأفعال هذه القوى ، ليكون الكلام عنهما مبنياً على أصوله الحقيقية .

وليس تعريف النوم ، الذى يعتبره المؤلف ظاهرةً تعرِض للنفس ، بالأمر

---

(١) الفهرست ص ٢٥٩

(٢) عيون الانباء فى طبقات الاطباء ج ١ ص ٢١٢

العسير ؛ فهو « تركُ استعمال النفس للحواسّ جميعاً » . وإذا كان النوم عبارة عن انصراف النفس عن مباشرة الحواس ، فهو درجة من درجات التفكير ؛ إلا أنه نوع من التفكير العميق : « فإذا استغرق الفكرُ مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بَتَّةً ، فقد تناهى به الفكر إلى النوم » . والنوم ، من جهة أخرى ، هو استعمال القوة المصورة استعمالاً كاملاً لا يعوقه تفرّقُ القوة النفسية بين الحس والتصوُّر .

أما الرؤيا فتعريفها ينبنى على الكلام عن قوى النفس ؛ ذلك أن للنفس قوى ثلاثاً : القوة الحسية ، والقوة العقلية — و بينهما منتهى التباعد — ، والقوة المصورة التى هى متوسطة بين القوتيْن المتباعدتيْن .

وإذا كان الحسُّ الظاهرُ يدرك صورَ الأشياء محمولةً فى مادتها ، فإن القوة المصوِّرة — التى تسمى أيضاً قوة التخيُّل أو التوهُّم ، أو تُسمى الفنطاسيا ، تعريباً عن اليونانية — تدركُ صورَ الأشياء كما هى ، لكن بدون أن تكون فى مادتها ، بل هى تدركها مع غيبة حاملها المادى عن الحسّ الظاهر .

وإذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا فى اليقظة ، فإن القوة المصوِّرة تعمل عملها فى اليقظة وفى النوم معاً ؛ وذلك أن استعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يتمثل فى النفس من صور الأشياء . وكلما زاد استغراقُ الإنسان فى الفكر وزاد انصرافُه عن استعمال الحواس ، أُتيحت الفرصة للقوة المصوِّرة لكى تعمل عملها ؛ لأن الفكر فى هذه الحالة يمكنه التوفّر على التصوُّر بكُلِّيَّته ، وعند ذلك تزداد الصور وضوحاً فى النفس ، حتى تكون كأنها مشاهَدَةٌ ، بل هى تكون أبين وأنقى من الصور التى يباشر الإنسان محسوسَها المادى .

غير أن هذا هو شأن عامة الناس ، أما الخاصة فى براعة الذهن والعقل والتمييز فلهم من سعة القوة النفسية ما يجعلهم قادرين على تمثّل صور الأشياء مجردة ، إلى جانب اشتغالهم بأكثر موضوعات الحواس .

ومما يزيد فى وضوح الصور المتخيَّلة وفى نقائها أن القوة المصورة تدرك

ما تدركه من طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ (المخ) نفسه مباشرة ، أعنى أنها تدركه بالمركز العصبى الذى هو الآلة « الأولى » لا بآلات متوسطة (« ثانية ») ، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات «ثانية» مُعَرَّضة دائما للاختلاف فى القوة والضعف من الخارج ومن الداخل معاً .

أما من الخارج فإن أعضاء الحس الظاهر ، التى يسميها الكندى آلات «ثانية» ، يعرض لها الفسادُ والاعتلال والاختلاف والضعف فى ذاتها ؛ وأما من الداخل فإن الدماغ ذاته ، وهو عند فيلسوفنا عضو القوى النفسية جميعها ، حسّيةً كانت أو غير حسية ، قد يعرض له الفساد .

وإذنْ فالقوة المصوِّرة لا يعرض لها الفسادُ إلا من جهة العضو الأساسى ، على حين أن القوة الحسّية يعرض لها الفساد من ناحية أعضاء الحس الظاهر ومن ناحية العضو الأساسى المشترك ، الذى تعتمد الحواس الظاهرة فى عملها عليه . على أن الكندى يُنَبِّهُ إلى أن أعضاء الحس الظاهر أكثر تعرضاً للفساد والنقص والكدر من الدماغ نفسه .

ومن جهة أخرى فإن أعضاء الحس تدرك محسوساتها فى مادة : ولما كانت الصورة مقيدةً بمقدار استعداد المادة لقبولها — لأنه « ليس كلُّ طينة (مادة) تقبل كلَّ صورة» ، بحيث يعرض للصورة نقصٌ مصدرُه قصورُ المادة عن قبولها قبولاً تاماً (١) — فإن الإدراك الحسّى لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً كاملاً . أما القوة المصوِّرة فهى تدرك الصور مجردةً عن المادة الحاملة لها ؛ ولذلك يرى الكندى أن الصورة النومية أتقن وأحسن من الصور المحسوسة .

ومن أجل هذا كله تكون مدركاتُ الحواس مشوشةً وغير دقيقة ، وتكون مدركات القوى النفسية العليا أكثر إتقاناً ونقاء ووضوحاً .

وينبنى على كل ما تقدم فرقٌ آخر بين القوة الحسية والقوة المصوِّرة ، وفى الوقت نفسه فضلٌ ودرجةٌ للثانية على الأولى: فلما كان الحس مقيَّداً بموضوعه

(١) هذه الفكرة موجودة عند أرسطو .

ومقيَّداً بطبيعة المادة المقيِّدة له ، فهو أشبه بأن يكون مُتقبِّلا مسجِّلا ؛ أما القوة المصوِّرة فلما كانت تدرك الصور المجردة ، أعنى أنها تدرك فكرةَ الشىء التى فى النفس لا الشىء نفسه ، فهى إذَنْ لا تصطدم بعقبات مصدرُها المادة ، كما أنها تستطيع أن تتصرف فى الصور دون عوائق المادة وأثقالها ومقاومتها ، فتركّب من الصور ما شاءت : إنساناً له ريش ، أو سَبُعاً يتكلم وهكذا — على حين يظل الحس مقيَّداً بما يدركه كما يدركه ، بمادته وخصائصه الحسية .

هذا كله يمهد للكندى تعريفَ الرؤيا ؛ فهى «استعمالُ النفس الفكرَ ، ورفعُ استعمال الحواس من جهتها » ؛ فأما من حيثُ الأثرُ المادى فالرؤيا هى «انطباعُ صور كلِّ ما وقع عليه الفكرُ من ذى صورة ، فى النفس ، بالقوة المصوِّرة ، لترك النفس استعمالَ الحواس ولزومها استعمالَ الفكر» .

ويصعب أن نعرف ، من هذه الرسالة التى بين أيدينا ، ما يقصده الكندى من لفظ « الصورة » التى تدركها القوة المصوِّرة . فإذا كانت صورة الشىء عنده هى ما به يكون الشىء ما هو ، كما فى رسالة الحدود ، أو هى ماهيته النوعية — أعنى الصورة الإنسانية مثلا ، التى هى عبارة عن الحياة والنطق ، كما فى آخر رسالة الحدود وفى أول رسالة الفلسفة الأولى — أعنى أنه وإن كانت الصورة معنى كلّيّاً مجرداً ، فقد يؤخذ من كلام الكندى أن هذه الصورة أشبه أن تكون محسوسة للنفس ؛ ولذلك نجد عنده عبارات مثل « الصور الحسية » فى النوم ومثل قوله إن القوة المصورة « إنما هى مصوِّرة الفِكَر الحسيّة » .

على أن رأى الكندى فى النوم والرؤيا حتى الآن واضح : فالنوم فكر والرؤيا فكر ؛ ولا يمكن تأكيد الصبغة النفسية الفكرية لهاتين الظاهرتين بأكثر مما يؤكده فيلسوف العرب .

* * *

يأتى الآن القسمُ الثانى من الرسالة ، وهو خاص بأنواع التنبؤ من طريق الرؤيا ؛ وهنا تَعرض الأسئلةُ الآتية :

١ — لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟

٢ — [لماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء قبل كونها] ؟

٣ — لماذا نرى أشياء تدل على أضدادها ؟

٤ — لماذا نرى أشياء ، فلا تقع ، ولا يمكننا تأويلها ولا تقع أضدادُها بتة ؟

يبدأ الكندى فى بيان ذلك بالإشارة إلى رأى أفلاطون فى أن النفس لَعالِمة بالطبع وأنها تحيط بجميع الأشياء المعلومة حسية كانت أو عقلية . وبعد أن يثبت الكندى هذا الرأى إثباتا يقوم على وحدة النفس وبساطتها ، من حيث أنها هى التى تدرك المحسوسات والمعقولات جميعا وأن المنطبع فيها مما مصدره الحس وكذلك المعقول ، ليسا شيئيْن مستقلين عن النفس فى حال إحساسها للصور الحسية أو إدراكها للمعقولات ، يشرع فى أن يبين السبب فى اختلاف أحوال الرؤيا فى الإنباء بموضوعها .

فلما كانت النفس « علاّمة يقظانة حيّة » ، فإنها قد تنبىء عن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما أنها قد ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التميز ينبنى على مقدار تهيّؤ النفس لقبول الآثار : فإن كانت تامة التهيؤ لقبول آثار الأشياء نقية من الأعراض المفسدة ، وكانت فى الوقت نفسه قادرة على إظهار آثار الأشياء فى الآلة التى تستعملها النفس ، فإنها ، عند ذلك ، تنبىء من طريق الرؤيا عن أعيان الأشياء قبل أن تكون . وتتفاوت النفوس فى ذلك بحسب القوة والضعف فى القبول .

أما إذا كانت النفس أقل تهيؤاً لقبول الفِكَر الخالصة ، وأقل مقدرة على إظهار آثارها فى الآلة التى تستعملها النفس ، وكانت هذه الآلة أقل قبولا للآثار ، فإن النفس عند ذلك تحتال للإنباء عن الشىء من طريق الرمز : فإذا أرادت الإنباء عن سفر إنسان أرته ذاته طائرة من مكان إلى مكان ، أعنى أنها ترمز بهذا الانتقال إلى السفر . وذلك من قبيل إنباء النفس عن الشىء بشىء آخر يدل عليه ، بحيث يمكن معرفةُ هذا الأخير بنوع من التأويل .

وهنا تختلف النفوس :

فإن كانت آلتهـــا قوية على قبول الرمز الصدق ، كانت الرؤيا رؤيا رمزية صادقة ،

و إن كانت الآلة ضعيقة عن قبول الرمز ، جاءت الرؤيا على ضدّ ما يُرى فى المنام ؛ كمن يرى إنسانا مات ، فتطول مدته .

و إن ضعفت الآلة ضعفا لاتقبل معه شيئا مما تقدم ، كانت الرؤيا لانظْم لها ، وكانت تخليطاً ، وهى المسماة أضغاث الأحلام .

وهكذا نجد الإجابة على الأسئلة الأربعة المتقدمة خاصة بتعليل أنواع الرؤيا وقيمتها فى الإنباء بالأشياء .

ولما كانت الرؤيا عند الـكندى عبارة عن استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس ، كما تقدم القول ، فإنه لا يغفل فى أثناء كلامه ، عن بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا ، وذلك من طريق بيان التوازى بينها و بين أنواع الفـكر فى اليقظة

فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بالمقدمات الصادقة التى تؤدى إلى الحقائق ،

والرؤيا الرمزية كالفكر الظنى الذى يقع مطابقا لحقيقة الشىء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى ،

والرؤيا الـكاذبة التى تنبىء بالضد مما يرى فى النوم هى كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئا ، فينتهى إلى ضـد الحق ،

أما الرؤيا التى هى أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذى مظهره سَقط الكلام ونـكْس القول

* * *

يحاول الـكندى بعد هذا أن يبين الأسباب المباشرة للنوم ، وأن يبين شأن النوم وغايته بالنسبة للكائن الحى وما يعرض عن قلة النوم من أعراض بدنية ومن أعراض مؤدّية إلى الضعف والموت .

ولما كان الدماغ (المخ) هو المركز العصبى الذى تنبعث منه الأعصاب المنتهية إلى أعضاء الحس ، فلا بد أن ننتظر أن تكون حالة النوم مقارنة لحالة فتور فى

الدماغ ذاته ، تؤدى إلى مشقة على النفس فى استعمال الحواس ، كما تكون مقارنة لسكون الحواس ، مما يؤدى إلى سكون فى الدماغ ذاته ، وهذا ما يقوله الـكندى .

أما سبب الفتور فى الدماغ فهو ، عند الـكندى ، البرودةُ والرطوبةُ المؤديتان إلى استرخاء المخ عن حال الاعتدال وعن التهيّؤ للحركة الحسية . ولكن الـكندى لايترك التمسك بالفكرة الأساسية ، وهى أن النوم فكرٌ ؛ ولذلك يقول إنه إذا فتر المخ، وصعُب على النفس استعمالُ الحواس ، مالت النفس إلى الفكر ، فحدث النوم وما يعرض فى النوم .

أما البرودة والرطوبة الطارئتان على المخ فمصدرهما أنه فى أثناء الراحة والسكون بعد الطعام ، خصوصا الطعام الرطب البارد ، تتحول طاقة الحرارة البدنية التى كانت مستنفدة فى عمل الحواس وفى النشاط البدنى بوجه عام ، إلى باطن الكائن الحى ، و يبتدىء الهضم ، فتتصاعد أبخرة لطيفة رطبة باردة إلى المخ ، فيبرد و يرطب . وعند ذلك تسترخى الحواس و يثقل استعمالُها و يعرض لها الفتور والانطباق أو نحوه ، على الوجه الذى هيأتْه الطبيعةُ فى مختلف الحيوان .

وطبقا لهذه القاعدة يستطيع الإنسان أن يجتلب النومَ على غير هذه الطريقة الطبيعية تماما ، وذلك بأن يبدأ بإنامة الظاهر أولاً : فلا بد من تسكين الحواس والبدن عن الحركة ، و إطباق العينين ، والاحتيال لإظلام المكان ، والابتعاد عن مصادر الأصوات ، حتى تقف التأثرات الحسية ، فيسكن المخ ويأتى النوم .

و يمكن الوصول إلى هـذه النتيجة أيضا من طريق الاستغراق فى الفـكر والتأمل العميق فيما نعرفه ، فيؤدى ذلك إلى برودة ظاهر البدن وسكون مختلف الأعضاء واسترخائها و إلى تحول الحرارة إلى باطن الـكائن الحى وتصاعد البخار الرطب البارد الى الدماغ .

ولذلك فإن من دواء التعب عند الـكندى السكون والراحة ، لتغور الحرارة فى داخل البدن ، وتتمكن آلة الهضم ، بفضل غؤور هذه الحرارة ، من التفرّغ لطبخ الطعام وهضمه وتعويض البدن عما فقده بالنشاط الجسمى .

ومن هنا تتجلى للكندى حكمةُ « بارىء الكل ، جل ثناؤه ! » فى أن جعل للحيوان زمانا للراحة والنوم والهضم . فبما أن الجسم « متحلّـل سيّال » ؛ يعنى تُستنفد خلاياه فى العمل ، فلا يمكن أن يعوض عليه ذلك إلا النوم . ولولا هذه الراحة النوميّة التى تضع حداً لانقسام القوة الحيوية (الطبيعة ، كما يقول الكندى) بين الحس والهضم ، لكى تتفرغ هذه القوة للهضم بكلّيتها ، لما عاد للجسم ما يُستنفد من قواه ؛ ولذلك يُؤمر المجهدون فى أبدانهم ، لسبب مّا ، بالنوم ، لتعودَ لهم قواهم .

وتنتهى الرسالة بذكر أعراض دوام السهر : من جفاف البدن وغؤور الأصداغ والعينين وغير ذلك من الأعراض .

* * *

بعد التحليل لمحتوى هذه الرسالة لابد أن أعترف بأنه ، نظراً لأنى لا يوجد بين يدىّ إلا صورة فوتوغرافية لنسخة واحدة خطّيّة من رسائل الكندى ، وهى غيرُ منقوطة فى الغالب ومملوءةٌ بالعيوب الفنّية فى الكتابة ، فإن الفضل فى حل كثير من مشكلاتها الخطّية يرجع إلى المقارنة بترجمتها اللاتينية ، التى لا أشك فى أنها — لاعتبارات كثيرة — نُقلت عن نسخة عربية أخرى . وكثيراً ما كانت توجد كلماتٌ مكتوبة كتابةً سيّئة تجعل من الممكن أن تُقرأ قراءة يتمّ بها معنى ، ولكنه ليس هى المقصود ؛ فكان للترجمة الفضل فى ترجيح قراءة على أخرى وفى تصحيح خطأ الناسخ فى بعض الأحيان .

وهذه الترجمة اللاتينية رغماً عما فيها من حذف عبارات كالدعاء ومن أخطاء قليلة أو تجزئة للجُمَل المتصلة من حيث الفكرة ، ورغماً عما تقتضيه طبيعة اللغة اللاتينية من وجوب التصرّف أحياناً — نظراً للفرق بين اللغتين ، ولعدم وجود أداة التعريف أو نحوها فى اللغة اللاتينية ، بحيث يقابلُ العبارةَ العربية : « وإن من قوى النفس القوتيْن العظيمتين . . . الخ » عبارةٌ لاتينية معناها : « من قوى النفس قوتان عظيمتان » — رغم هذا كله فإنها ترجمة جيدة ، وهى فى الجملة أصح من ترجمة صاحبها جيرارد الكريمونى لرسالة العقل للكندى .

وأشير على طلاب الفلسفة فى مرانهم على اللغة اللاتينية أن يقرأوا الترجمة ويقارنوها بالنص العربى الذى بين أيدينا .

* * *

وأخيراً لا أريد أن أتعرض للبحث فى أصل آراء الكندى فى هذه الرسالة ؛ لأنه جزءٌ من البحث فى أصل آرائه الفلسفية كلها — من جهة ، ولأنه ليس من السهل فى حالة معارفنا الحاضرة الإحاطةُ بثقافة ذلك العصر على تنوّع نواحيها وتعدّد طوائف ممثّليها — من جهة أخرى . هذا إلى أن غرضنا الآن هو إقامةُ النص الصحيح لرسائله والتقديمُ لها بما يعين على فهمها فهماً أولياً ؛ وهذا هو التمهيد الطبيعى لما بعده من الأبحاث .

غير أنى أحب أن أشير إلى ما يقوله ناجى فى تحليله لهذه الرسالة وتقديمه لها ، فى نشرته اللاتينية التى تقدم ذكرها فى أول هذا الكلام — وذلك مع الإشارة لرأى باحث آخر محقّق — من أن هذه الرسالة تختلف من حيث ترتيبها ومحتواها عن رسالة أرسطو فى النوم واليقظة اختلافاً تاماً . وهو يرى أن الكندى لعله رجع إلى كتاب قد أُدمجت فيه رسائل أرسطو الثلاث : فى النوم واليقظة (de somno et vigilia)[١] ، وفى الأرق (de insomniis) ، وفى التنبّؤ بواسطة الرؤيا (de d vinatione per somnum) ، بعضها فى بعض . وهو بعد أن يذكر وجوه شبه فى التعريفات قليلة مُنَبِّهاً على أنها تقابلها اختلافاتٌ أكبر — يرى فيها أنها ترجع إلى آراء لجالينوس أو لمفكرى المذهب الأفلاطونى الجديد أو غيرهم — يقول إنه يمكن الاحتفاظ فى الجملة بحكم أوريو[٢] ، إذ يقول: «أما كتاب « فى النوم والرؤيا » فهو ليس ترجمة لرسالة أرسطو التى عنوانها فى النوم واليقظة ؛ بل هو كتاب مُبْتَكَر للفيلسوف العربى » .

ولا يسعنى إلا أن أنبّه على ما يقوله ناجى من أنه من الخير توضيح العلاقة

(١) يذكر الكندى هذا الكتاب فى رسالته « فى كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه فى تعلم الفلسفة »

(٢) Hauréau, Norices . . . Tome 5 p. 201.

بين رسالة الـكندى فى ماهية النوم والرؤيا و بين ما كُتب فى موضوعها بعد ذلك مثل كتاب ابن سينا فى النفس de anima (كتاب ٤ فصل ٢) والـكتاب الثانى من شرح ابن رشد المسمى فى الحس والمحسوس (de sensu et sensato)، وكذلك استقصاء بحث ما ذكر بعضَه ناجى من تأثير الـكندى فى كتاب عنوانه : « فى النوم واليقظة » (de somno et vigilia) للفيلسوف المسيحى ألبرت الأكبر (Albertus Magnus) ، أحد فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة الـكندى فى ماهية النوم والرؤيا

أبان الله لك الخفيّاتِ[١] ، وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات ! سألْتَ ، سدّدك الله لأغراض الحق ، وأعانك على نَيْلِه[٢] ، أنْ أرسم[٣] لك ما النوم وما الرؤيا ؛

وهذا ، كان الله لك مُعيناً ! من لطيف العلوم الطبيعية ، وخاصة ما تخطى فيه[٤] إلى القول على قوى النفس[٥] . وقد يحتاج الناظر فى هذا النوع من العلم[٦] إلى التمهّر[٧] بما وصفت ؛ فإنه إن قصّر عن ذلك قصّر عن فهمه ، وتَبَيَّنِ[٨] مارسمنا على سبيل البيّنات الطبيعية .

وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما ظننتُه لمثلك كافياً ، وبالله التوفيق ، فنقول :

---

(١) مقابل كلمة الخفيّات فى الترجمة اللاتينية عبارة : occultorum veritates ، أى : حقائق [الأشياء] الخفية .

(٢) هذا الدعاء والذى بعده ، خلافا للدعاء الأول ، غير موجودين فى ترجمة جيرارد .

(٣) يقابلها فى الترجمة اللاتينية : ut describam tibi ، أى : أن أصف لك .

(٤) فى الترجمة : et propie in qua transgressiooest ad loquendum de .... etc. أى : وخاصة ما فيه تخطٍ (أو مجاوزة) إلى القول على (عن) ؛ ولعل الصواب فى النص العربى أن يكون : وخاصة ما تُخُطِّىَ فيه إلى القول ، أو : وخاصة ما يُتَخَطَّى فيه ، أو : ما فيه تَخطٍّ

(٥) يقابل هذه الـكلمة دائماً ، فى الترجمة ، كلمة : anima.

(٦) يقابلها فى الترجمة كلمة scien ia ، فى الأغلب .

(٧) يمكن أن تُقْرَأ فى الأصل العربى : التميز ؛ وعلى كل حال فإنه يقابلها فى الترجمة اللاتينية عبارة indiget plenaria cognitione أى يحتاج إلى معرفة كاملة ؛ وهذا يؤيد القراءة التى اخترناها للنص . وكلمة : بما ، يمكن قراءتها : لما ، ولـكن فضلت قراءتها : بما ، نظرا لقصر اللام ، وهو ما يتفق مع طريقه الناسخ فى الـكتابة .

هذا ولا يمكن قراءتها : التميز ، لأن هذه الـكلمة تترجم بعد ذلك ، فى هذه الرسالة نفسها بكلمة discretio — أنظر الهوامش التالية .

(٨) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها فعلا مضارعا مسنداً إلى المتكلم الجمع .

إنّ معرفة ما يعرض للشىء إنما تـكون بعد الإحاطة بعلم مائيّـة[١] الشىء ؛ والنومُ والرؤيا أحدُ ما يعرض للنفس ، فيجب أن يكون النظر فى ذلك لمن أتقن القولَ على جوهر[٢] النفس ، وفَهِمَ فُنونَه وكثرةَ تصرفه[٣] وما يلحق فى ذلك بالاشتباه[٤] .

و إن من قوى النفس القوتيْن العظيمتين المتباعدتين : الحسيّـة والعقلية ، و إن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودةٌ جميعاً فى الإنسان ، الذى هو الجرم الحى النامى[٥] .

فإذا كانت هذه الأوائلُ معلومةً ، وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثةَ عنها ، معلومة ، كانت مائيةُ النوم معلومة ومائية الرؤيا ، بالقول الوجيز القليل فى العدد[٦] .

وذلك أنا نقول : « نائم » للذى ، و إنْ كان حيًّا بالفعل ، فإنه لايحسّ بواحد من الحواس الخمسة[٧] .

فإذَنْ النوم هو تركُ استعمال النفس للحواس جميعاً ؛ فإنا إذا لم نبصرْ ، ولم نسمعْ ، ولم نَذُق ، ولم نشمّ ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نِيَامٌ .

---

(١) يقابلها كلمة quidditas ، أى : الماهية (ماهو الشىء) .
(٢) يقابلها كلمة : substantia ، على سبيل الترجمة للفظ بما يقابله تماماً ، بحسب اصطلاح المترجم
(٣) يقابلهـا : et multitudinem conversionis sermonis أى كثرةَ تصريف (تقليب) القول فيه .
(٤) يقابلها : de ambiguitate ، أى : من الإشكال أو اللبس وازدواج المعنى .
(٥) تـكاد تكون فى الأصل العربى : النام (التام ؟ أى بالنفس الناطقه التى هى تمام له = ἐντελέχεια ، ولـكن يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة : crescens (النامى) .
(٦) يترجم جيرارد هذه الفقرة كلها ترجمة غير دقيقة ؛ لأنه يفصل النتيجة فيها عن المقدمة ، هذا إلى قد أنه أخطأ فى فهم جملة : « وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثة عنها ، معلومة » ؛ فالترجمة هنا سيئة مفسدة لصورة الفكرة .
(٧) هكذا فى الأصل ، ولعل الـكندى هنا يستعمل كلمة الحاس بدلا من الحاسة .

فإذَنْ النوم بتـكميل الرسم[١] هو تركُ الحىّ الثابت على طباعه فى الصحة استعمالَ الحواس بالطبع ؛

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤيا ، إذْ كان معلوماً[٢] قوى النفس وكان منهـا قوةٌ تُسمى المصوِّرة[٣] ، أعنى القوةَ التى توجدنا[٤] صورَ الأشياء الشخصية[٥] ، بلا طين[٦] ، أعنى مع غيبة حواملها عن حواسنا ، وهى التى يسميها القدماء من حكماء اليونانيين الفنطاسيا[٧] ؛ فإن الفصل بين الحس و بين القوة المصوِّرة أن الحس يوجدنا صورَ محسوساته محمولةً فى طينتها[٨] ؛ فأما هذه القوة فأنها توجدنا الصور الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيطها وجميع كيفياتها وكمياتها[٩] .

وقد تعمل هذه القوةُ أعمالَهَا فى حال النوم واليقظة ، إلاّ أنها فى النوم أظهر فعلا وأقوى منها فى اليقظة ؛

فقد نجد المستيقظ الذى نَفْسُه مستعملةٌ بعض حواسها تتمثل له صورُ الأشياء

---

(١) يقابلها كلمة descriptio ، ومعناها : الوصف
(٢) فى الأصل : معلوم
(٣) يقابلها فى اللاتينية كلمة : formativa ، أى المُـصَـوِّرة ، حرفيا
(٤) يقابلها : facit nos invenire أى : تجعلنا نجد (نستحضر أو ندرك)
(٥) يقابلها فى اللاتينية : individuales ، أى . الفردية أو الشخصية
(٦) يقابلها كلمة materia ، أى : مادة ؛ وكلمة « طينة » هى الترجمة العربية الأولى لكلمة ὕλη (تنطق هولى ، تقريبا) اليونانية ، ومعناها الهيولى أو المادة . وقد حلّـت محل كلمة طينة فى تطور الاصطلاح الفلسفى عند العرب ، كلمةُ مادة أو كلمة هيولى ، وهى معربة عن اليونانية. ولـكلمة « الطينة » مقابل فى الاصطلاح الفلسفى العبرى ، لأنه مبنى على الاصطلاح العربى ؛ راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، تأليف س . بينيس ، فى الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٤٦ ص ٤٠
(٧) يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة phantasia ، وهى مأخوذة عن الـكلمة اليونانية : τό φανταστικόν أو φαντασία
(٨) فى الأصل : طينها
(٩) فى الترجمة اللاتينية لانجد كلمة تقابل كلمة : كمياتها

التي يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له (١) وتركه استعمالَ الحواس تكون تلك الصور أظهرَ له ، حتى كأنه يشاهدها بحسّه ، وذلك إذا انتابه (٢) [من] (٣) الشغل بفكره عن الحس ما يُعدمه استعمالَ البصر والسمع ؛ فإنا كثيراً ما نرى المفكرَ يُنادَى (٤) ، فلا يُجيب ؛ ويكون أمام بصره الشيءُ ، فيخبر عند خروجه من الفكر ، إذا سئل : هل رآه أوْ لا ؟ فيخبر أنه لم يَرَه ؛ وكذلك يعرض له فى باقى الحواس عن أكثرها (٥) .

وهـذا فى عامة الناس موجود . فأما الخواص فى البراعة فى الذهن والعقل وقوة التمييز (٦) ، فإن قوة أنفسهم البارعة توجدهم (٧) صورَ الأشياء مجردةً ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المُحَس (٨) .

فاذا استغرق الفكرُ مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئا من الحواس بتّةً ، فقد تناهى به الفكر إلى النوم . وصارت قوّته المصوِّرةُ هى أقوى ما يكون على إظهار فعالها ، إذ ليس يشتغل عن إعطاء نفسه صورة معانى أفكاره الحسية ، فيراها كالحس ، مجردةً ، لا فصل بينهما بتّةً ؛ بل مع فكره فى كل ما فكر فيه

(١) فى اللاتينية نجد secundum profundationis cogitationis in eo ، أى : على قدر عمق الفكر فيه .

(٢) لم تتيسر قراءة هذه الكلمة غير المنقوطة ، والتى فيها نبرة فوق ما يلزم ، إلا بمساعدة النص اللاتينى ، حيث نجد : quando advenit ei أى : إذا حدث له .

(٣) زدنا هذه الكلمة ، لأن المعنى وتركيب العبارة يقتضيانها .

(٤) فى الأصل : ينادا .

(٥) هكذا فى الأصل ؛ وكأنما عبارة « عن أكثرها » زائدة ، أو لعله قد سقط شىء قبلها مثل « عند اشتغاله » . على أن فى الترجمة اللاتينية :
et similter accidit ei in reliquis sensibus, secundum modum (plurimum) eorum
أى : وكذلك يعرض له فى باقى الحواس بحسب حالتها [فى نسخة : بحسب حالة أكثرها]

(٦) يترجمها جيرارد virtus discretionis ، وهى ترجمة حرفية ، وهذا يؤيد ماتقدم فى هامش متقدم ، ص ٢٩٣ .

(٧) يقابلها فى الترجمة اللاتينية : facit eos invenire = تجعلهم يجدون (أى يستحضرون ، أو يتصورون) .

(٨) هكذا فى الأصل ؛ وفى الترجمة et non vacant a plurimo sensu = ولا يتشاغلون عن الجزء الأكبر من الحس .

تظهر له صورة الفكر مجردة أنقى (١) وأبين وأزكى من المحسوسة (٢) ، لأن الحساسة تنال محسوساتِها بآلة ثانية (٣) تعرض لهـا القوة والضعف من خارج وداخل معاً ؛ وهذه القوة المصوِّرة تنال ما تنال بلا آلة ثانية ، لتعرضَ (٤) لها قوة أو ضعف ؛ بل إنما تنالها بالنفس المجردة . فليس يعرض فيها عكر (٥) ولا فساد ، وإن كانت فى الحى مقبولة بالآلة الأولى المشتركة [بين] الحس والعقل (٦) . وهذه القوة (٧) المصورة وغيرها من قوى النفس ، أعنى [فى] الدماغ (٨) ، فإن هذا العضو موضوع لجميع هـذه القوى النفسية (٩) ؛ فأما الحس فموضوعٌ له آلاتٌ ثوانٍ (١٠) ، كالعين والسماخ (١١) والأذن والخياشيم والأنف واللسـان والحنك

(١) فى الأصل : أنقا ، ويقابلها فى الترجمة : firmius أى أقوى .

(٢) فى الأصل : أذكا ، ويقابلها melius quam suisen ti ، أى أحسن من محسوسه .

(٣) هذه الكلمات غير منقوطة ، وقد ضبطناها بمعونة الترجمة ، حيث نجد instrumento secundo = بآلة ثانية .

(٤) فى الترجمة اللاتينية : quare non accidit ei ، أى : ولذلك لايعرض لها .

(٥) فى الأصل : علر ، وقد قرأناها اجتهاداً ، لأنه يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة conturbatio ، ومعناها الاضطراب ؛ وقد تكون كلمة علر فى الأصل العربى : علة ، وبها أيضا يصح المعنى .

(٦) فى الترجمة اللاتينية : communi sensui et rationi أى : المشتركة للحس والعقل ؛ وهى قراءة وجيهة أيضاً . وفى الأصل : بالآلة الأولى المشتركة الحس والعقل ؛ فلعله قد سقط منها كلة بين ؛ بحيث يكون الصواب : بالآلة الأولى المشتركة بين الحس والعقل . والمقصود بالآلة الأولى الدماغ (المخ) كما يؤخذ من كلامه التالى . والذى يرجح تصحيحنا للعبارة أيضا ما نجده فى الترجمة اللاتينية : cum instrumneto primo, communi sensui et rationi = بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل .

(٧) هكذا فى الأصل العربى، ولكننا نجد فى الترجمة اللاتينية et s[illegible] ormativa وهذه هى القوة المصوِّرة . والأصل العربى أقرب إلى الصواب ، لولا أن كلة : أعنى ، بعد ذلك ، تقطع مابين المبتدأ والخبر ؛ فلابد أنه قد سبقتها كلمات سقطت من الجملة مثل : فى النفس ، بحيث تكون العبارة : وغيرها من قوى النفس ، فى النفس ، أعنى [فى] الدماغ ؛ أو أن تكون كلة : أعنى ، زائدة ، أو أخيراً أن ينتهى الخبر فى الجملة عند قوله : من قوى النفس ؛ وهذا فى رأيى أضعف الوجوه . أما الترجمة اللاتينية فهى هنا لاتسعفنا بشىء ، لأنها غامضة لغوياً .

(٨) زدت كلة : فى ، لأنها فى اللاتينية scilicet in cerebro ، أعنى فى الدماغ (المخ)

(٩) يقابلها فى اللاتينية عبارة omnibus istis virtibus naturalibus = لجميع هذه القوى الطبيعية (١٠) فى الأصل ثوانى (١١) السماخ والصماخ للأذن بمعنى واحد

واللهوات وجميع العصب إلا يسير [١] ؛ فأما الدماغ ، وإن كان إذا دخل عليه فسادٌ [٢] ، فسد وجودُ القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ ، فإن الحس يعرض له مثل ذلك وما يعرض [٣] من هـذه الآلات الثوانى فى قوتها وضعفها ، فيكون إدراكه [٤] أضعف من إدراك التى لا آلات ثوانى لها ، فإن الأعراض له من جهتين تعرض كثيراً [٥] ، أعنى [من جهة] الآلة الأولى و [من جهة الآلات] الثوانى [٦] ؛ وقد سلم [٧] أكثر ذلك فى الأولى ، وتعرض له الأعراض فى الثوانى [٨] ؛ فأما القوة المصورة فإنها تسلم كثيراً فى الآلة الأولى ، كما يسلم الآخر وتعدم الثوانى بتّةً [٩] ، فلا يعرض لها من جهتها عرض ، فتكون أفعالها

---

(١) لم أستطع قراءة هذه الـكلمة غير المنقوطة ، وقد كتبتها اجتهاداً ، من غير معرفة معناها ؛ ويقابل الأصل فى الترجمة اللاتينية عبارة : et omnes nervi tactus ؛ ويمكن بحسب قواعد النحو اللاتينى أن نترجها على وجهين : وجميع أعصاب اللمس : أو ، وجميع لمس العصب . وقد يكون الأصل العربى الصحيح هو : وجميع العصب اللامس (اللمسى) .

(٢) يقابل هذه الجملة فى الأصل اللاتينى : nam sicut cum cerebro supervenit corruptio instrumento virtutum animalium . . . . etc. ، ومعناها : وكما أنه مع الفساد الذى يأتى للدماغ يأتى الفساد أيضا لآلة القوى الحيوانية (لعله يقصد النفسية) . . . . الخ . فلا بد من فهم الفـكرة فى الأصل العربى طبقا لذلك ، لأنه هو الوضع المنطق

(٣) فى الترجمة اللاتينية : .et, propter id quod accidit ex . . . etc ، أى : وبسبب مايعرض من . . . . الخ . ولـكن منطق الفكرة يدل على أن « ما » معطوفة على «مثل» ، باعتبار أن آفة الحس من جهتين

(٤) الضمير يعود على الحس

(٥) فى الأصل اللاتينى ماترجمته : فإن الأعراض تعرض له من جهتين كثيراً ؛ وهو أسلوب أكثر استقامة

(٦) زدت بعض الـكلمات للايضاح ولأن المعنى يتطلبها ؛ على أن فى الأصل اللاتينى scilicet instrumento primo et secundo = أعنى [لـ]لآلة الأولى والثانية .

(٧) فى الترجمة : salvatur = يسلم

(٨) فى الترجمة in secundo = فى الثانية .

(٩) فى الترجمة ماترجمته : كما تسلم الأُخر ، وتُعدم فى الثانية sicut salvantur aliae et privantur in secundo .

أبداً ووجوداتُهـا [١] مجردة متقنة [٢] ؛ وأما الحس ففى كل الأحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثوانى اختلافا دائما ؛ فلذلك ما يكون وجودُ القوة المصورة موجوداتِها [٣] التى يجدها الحس مع طينة ، أتقنَ وأبين .

وأيضاً فلأن الصورة التى فى الطينة تتبع الطينة — فإنه ليس كلُّ طينه تقبل كلَّ صورة؛ فإنا إن طبعنا بطابع واحد شمعاً صافياً وطيناً صافياً [وطيناً كدراً] [٤] وحصى كدراً ، خرجت الآثار فيها مختلفة على قدر الطين [٥] ؛ فإن ألطفَها أجزاء وأبعدها من التحلل أقبلها للصورة وأشدُّها تـأديةً [٦] لأسرار الصورة — كذلك المحسوسات مُتّبِعةٌ حواملَ محسوساتها ، فنجد فيها الـكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة ؛ فأما القوة المصورة [٧] فليس تنال الصورةَ الحسية مع طينتها، فليس يعرض لها الفساد العارض من الطينة ؛ ولذلك ما توجد الصورةُ النومية أتقن وأحسن [٨] ؛ وأيضاً فإنهـا تجد ما لا تجد الحواس بتة ؛ فإنها تقدر أن تركب الصور ، فأمّا الحس فلا يركب الصورة ، لأنه لايقدر على أن يمزج [٩] الطين ولا أفعالها ؛ فإن البصر لايقدر على أن يوجدنا [١٠]

---

(١) فى الأصل : ووجودداتها ؛ وهو خطأ بلاشك ، خصوصا لأن الدال الأولى قد زيدت بعد كتابة الـكلمة . أما معنى كلمة « وجوداتها » فأغلب الظن ، بحسب اصطلاح الـكندى ، أن يكون معناها : «ماتجده» أى « ماتستحضره أو تدركه » ، خصوصا وأنه يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة : inventiones ، ولها هذا المعنى الذى ذكرناه

(٢) يقابلها فى الترجمة nudae et manifestae ، أى : عارية (خالصة) وواضحة

(٣) يقابل هذا الـكلام فى الأصل اللاتينى : quapropter fit quod virtus formativa invenit sua inventa, quae invenit sensus cum materia,firmius et manifestius = فلذلك يكون أن القوة المصوِّرة تجد الأشياء التى تجدها ، وهى التى يجدها الحس مع مادة ، أقوى وأظهر

(٤) مابين القوسين المضلعين موجود فى الترجمة اللاتينية = et lutum turbidum

(٥) فى الترجمة : secundum quantitatem luti = على حسب كمية الطين ، وذلك غير دقيق

(٦) غير منقوطة فى الأصل ؛ وقد قرأناها بحسب الكلمة اللاتينية : reddere ، ومعناها يؤدى

(٧) فى الترجمة اللاتينية نجد virtus formrtiva sensibilis = القوة المصوِّرة الحسّية

(٨) ونجد أيضا : et propter illud invenimus formam somnalem = ولذلك مانجد الصورة النومية .... الخ ، والترجمة اللاتينية هنا غير دقيقة

(٩) هكذا أيضا فى الترجمة

(١٠) يعنى يمثل لنا أو يصوّر لنا أو يجعلنا ندرك

إنساناً له قَرْنٌ أو ريشٌ أو غير ذلك مما ليس للانسان فى الطبع ، ولا حيواناً [١] من غير الناطق ناطقا ؛ فإنه لا يقدر على ذلك ، إذْ ليس هو موجوداً [٢] فى طينة من المحسوسة [٣] بتةً التى [٤] له أن يجد الصور بها؛ فأمّا فكرنا فليس بممتنع عليه [٥] أن يوهم الإنسانَ طائراً أو ذا ريش، [وإن لم يكن ذا ريش] [٦]، والسبعَ ناطقا . وهذه القوة المصورة إنما هى مصورة الفِكر الحسية ؛ فأى فكرة عرضت لنا [٧] عند تشاغلنا [٨] عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا [٩] مجردة بغير طينة ، فوجدنا فى النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس [١٠] بتةً .

فقد تبين [لنا] [١١] إذَنْ ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذَنْ هى استعمالُ النفسِ الفكرَ ورفعُ استعمال الحواس من جهتها ؛ فأمّا من الأثر نفسه [١٢] فهى انطباعُ صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، فى النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمالَ الحواس ولزومِها استعمالَ الفكر .

---

(١) فى الأصل حيوان

(٢) يقابلها فى اللاتينية inventum ؛ فقد يجوز أن المترجم يستعمل الفعل invenire لافى معنى الإدراك والتخيل والتصوّر فحسب ، بل فى معنى الوجود أيضا

(٣) يقابل هذا فى الترجمة : فى طينة من التى يمكن أن يجد الصور فيها

(٤) فى الأصل : الذى ؛ والضمير فى الترجمة (cuius) يحتمل أن يشير إلى المذكور وغيره

(٥) فى الأصل : عليها

(٦) هذه الزيادة موجودة فى الترجمة ، أما كلمة السبع فتترجم بكلمة lupus = ذئب

(٧) يقابلها فى الترجمة ei = له (أى للحس)

(٨) فى الترجمة : apud vacationem suam = عند تشاغله

(٩) يقابلها فى اللاتينية nobis = لنا ، بدون تغيير الضمير ، كما فى الكلمات السابقة

(١٠) يقابل هذه العبارة quod non invenimus cum sensu omnimo ، أعنى مالا نجده بالحس بتة — وهذا ، إلى جانب غيره ، يدل على وجود خلاف يسير بين النسخة التى اعتمد عليها المترجم اللاتينى وبين هذه النسخة التى ننشرها

(١١) زدتها بحسب الترجمة اللاتينية

(١٢) فى الترجمة : ex impressione vero sua = أما من جهة أثره ؛ وهو يقصد أثر الرؤيا . والكندى يحاول أن يعرف هنا الرؤيا من حيث الأثر أى الانطباع (impressio) والترجمة اللاتينية فيها بعض التصرف

فأما لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟ [ولماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالّة على أشياء ، قبل كونها] [١] ؟ ولماذا نرى أشياء تُرينا أضدادها ؟ ولماذا نرى أشياء فلا نراها ، ولا نرى لها تأويلا ، ولا نرى أضدادها بتّةً ، فإن العلة فى ذلك ما للنفس من العلم [بها] [٢] بالطبع وأنها موضع لجميع [أنواع] [٣] الأشياء الحسية والعقلية .

فقد قال ذلك أيضاً قبلنا أفلاطون ، حكيم اليونانيين ؛ واقتناه وحكاه عنه فيلسوفهم [المُبَرّز] [٤] أرسطوطاليس فى الأقاويل النفسية [٥] ؛ وإنما قال ذلك أفلاطون ، إذْ كانت الأشياءُ المعلومة [٦] جميعا إما محسوسه وإما معقولة ، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان [٧] المحسوسات . وكان يقول إن النفس حاسة [أعنى] [٨] أنها تجد المحسوسات فى ذاتها ، ويقول عاقلة ، [أعنى] [٩] أنها [١٠] تجد المعقولات فى ذاتها .

وليس المحسوس فى النفس شيئاً [١١] آخر غير الحاس [١٢] ؛ فإنه ليس ثَمّ غَيْرٌ وغَيْرٌ ، إنما هى ذات واحدة بسيطة ؛ فالحاسّ منها فى حال حسيّته ليس هو غير المحسوس ، لأن المنطبع [١٣] فيها هو المحسوس بعينه ، أعنى صورة المحسوس ؛

---

(١) زيادة فى الترجمة اللاتينية   (٢) و (٣) زيادة بحسب الترجمة

(٤) زدناها لوجودها فى اللاتينية famossimus ومعناها : الأشهر ، ولكنى آثرت المبرّز لاستعمال الكندى لهذه الكلمة عند كلامه عن أرسطو فى كتاب الفلسفة الأولى ؛ أنظر ص ١٠٣ مما تقدم

(٥) يقابلها فى اللاتينية : in sermonibus naturalibus = فى الأقاويل الطبيعية

(٦) فى الأصل المعلولة ، وهو خطأ ، لأنه يقابلها فى اللاتينية re no ae = الأشياء المعلومة

(٧) يقابلها فى الترجمة : cum inventione = بوجدان

(٨) زدتها طبقا للترجمة

(٩) زيادة تتطلبها العبارة   (١٠) يقابلها فى الترجمة quoniam = لأنها

(١١) فى الأصل : شىء

(١٢) تجد هذه الفكرة فى رسالة العقل ، وفى كتاب فى الفلسفة الأولى

(١٣) فى الأصل : النطبع دون نقط ، وقد صححتُ بما يتطلبه المعنى ، ويقابلها فى الترجمة abscisum أى المنقطع ، وهو خطأ بلا شك ، على أنه لابد من الاحتياط فى فهم قوله : هو المحسوس بعينه ، لأن المحسوس هنا هو المحسوس من الشىء ، يعنى صورته

فليس الصورة (١) فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هي في تلك الحال موجود لذاتها تلك الصورة (٢) .

وكذلك معقولها ، فإنه ليس غير القوة منها المسماة عقلا ، إذْ كان معنى قولنا : «محسوس» إنما هو الأشخاص ، وقولنا : « معقول » ، إنما هو الأنواع وما فوق الأنواع إلى جنس الأجناس ، فإن القوة الواحدة (٣) المحسوس (٤) التي هي مشتركة للحيوان أجمع [هي الواحدة](٥) صور أشخاص الأشياء ، أعني الصور الشخصية التي هي اللونية والشكلية والطعمية والصوتية والرائحية واللمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين ؛ والقوة الواحدة المعقول ، التي هي موجودة للإنسان ، هي الواحدة أنواعَ الأشياء وتمييزات أنواعها وما لحقها .

فإذا كان المحسوس موجوداً في النفس، فليس الحاس في النفس غير المحسوس؛ وكذلك العقل من النفس ليس هو غير المعقول في حال وجود النفسِ المعقولَ ؛ فإذَنْ العقل في النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، إذا كانا موجودَيْن للنفس؛ فأمّا قبل أن يوجَدا ، فإن المحسوس هو صور الأشخاص ، والمعقول هو صور ما فوق الأشخاص، أعني الأنواع والأجناس (٦) ؛ والأجناس والأنواع والأشخاص هي جميع المعقولات ، فهي إذا كانت للحاسّ العاقل ، أي موجودة لنفسه ، فهي جميعاً في نفسه ؛ فلذلك قال أفلاطن إن النفس مكانٌ لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ فإذَنْ النفس علاّمة بالطبع ، لأن العلم أجمع إنما هو للحس والعقل وما جانسهما وعمّهما (٧) .

(١) في الترجمة : الصور

(٢) في الترجمة immo ipsa in illa dispositione essentiae suae invenit illam formam = بل هي في تلك الحال من أحوال ذاتها تجد (تدرك) تلك الصورة

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها : الواجدة ، بمعنى المدركة التي تجد في ذاتها

(٤) في الأصل : المحسوسة ، وهو غير متمش مع العبارة

(٥) زدتُ مابين القوسين لأنه لابد منه لإقامة التقابل بين هذا الكلام وبين مايلي، ويظهر أن هذه الزيادة قد سقطت في الأصل العربي ، وهي موجودة في الترجمة اللاتينية

(٦) لامقابل لكلمة الأجناس هذه في الترجمة اللاتينية

(٧) يقابل هذه الكلمات الأخيرة في الترجمة : et illis quae sunt de genere eorum et specie ipsorum = وما هو من جنسهما ونوعهما

فإذن (١) قد يقرب أن يَتَبَيَّنَ ما العلة في اختلاف أحوال الرؤيا في تقدِمة معارفها ؛ فإن النفس ، لأنها علاّمة يقظانة حيّة ، قد ترمز بالأشياء قبل كونها ، أو تنبي بها بأعيانها ؛ فإذا كان الحي مُتَهيِّئاً (٢) لكمال القبول بالنقاء (٣) من الأعراض التي يفسد بها قبولُ قوى النفس ، وكانت النفس قويةً على إظهار آثارها (٤) في آلة ذلك الحي (٥) ، أدّت الأشياء أعيانَها قبل كونها ؛ وعلى قدر حاله (٦) في التهيؤ كذلك (٧) يكون كثرة مايُؤدّى الأشياء أعيانها ؛ فإن أحوال الآلة الواحدة من أحوال النفس ، أعني [في] (٨) أشخاص ذوى الأنفس التامة ، أعني الإنسانية ، قد تختلف في الأزمان ، فتكون مرة أقبل ومرة أضعف قبولا ؛ فهذه هي العلة في الرؤيا التي تُقَدِّم الإنباء بالشيء عينه قبل كونه .

فأما الرامزة (٩) فإنها إذا كانت الآلةُ أقلَّ تهيُّؤاً لقبول إنباء النفس الحي (١٠)

(١) يقابل هذا الكلام في الترجمة : .... et quia iam appropinquatur ut ostendamus tunc dicamus etc. = فإذْ قد يقرب أن نبين ما العلة ..... فإنا نقول إن النفس لأنها علاّمة بطبيعتها اليقظة الحساسة ... الخ ؛ فبين الأصل العربي والترجمة فرق

(٢) في الأصل : متهى

(٣) في الأصل : بالنقا

(٤) يقابلها في الترجمة impressiones suas = آثارها . وفي الأصل العربي نجد : آثارما ولا يمكن أن يكون لذلك وجه صحيح إلا بتكلّف

(٥) هكذا في الأصل العربي؛ ويقابل ذلك في الترجمة عبارة in instrumento essentiae vivi = في آلة ذات الحي ، وهذه قراءة بعيدة ؛ ولعل كلمة : « ذلك » كانت « ذات » خطأً في النسخة التي اعتمد عليها المترجم اللاتيني

(٦) في الترجمة اللاتينية : على قدر حالها ، ويعود الضمير على النفس ، في هذه العبارة وفي فعل يؤدي بعد ذلك ؛ وهذا أقرب الى منطق الفكرة ؛ ويسمح الضمير في الترجمه (suae) بأن يعود على الآلة أو الحي أو النفس

(٧) في الأصل العربي : لذلك ، وهي خطأ

(٨) زيادة بحسب الأصل اللاتيني

(٩) لعل الرامزة هي الرؤيا الرامزة ، وإلاّ فالذي يقابلها في الترجمة هو كلمة innuitio ، ومعناها الرمز أو الإيماء ، والضمير يعود على الرمز ، بحيث تكون ترجمة الأصل اللاتيني هي : فأما الرمز فإنه إذا كانت الآلة ... الخ

(١٠) لامقابل لكلمة : « الحيّ » في الترجمة

بها (١) ، بالأشياء(٢) ؛ فإنها حينئذ [تحتال أو تتلطّف](٣) لاتخاذ الحى ما أرادت
اتخاذه إياه بالرمز : مثلا أقول كأنها أرادت أن تُرِيَه سفراً ، فأرَتْه ذاته(٤) طائرة
من مكان إلى مكان ، فرمزت له بالنُقْلة ، وذلك(٥) إذا لم تَقْوَ الآلةُ على أن
تقبل أسباب الفِكَر النقية ؛ فإنه ، كما أن الأحياء النامين(٦) يوجد منهم من
يفكر فى الشيء قبل كونه ، فيستعمل الفِكَر الصحيحة(٧) بالمقدمات الصادقة
[المؤدية] لمثل ذلك الشيء المولِّدة حقيقةَ النتائج العظيمة [لكل](٨) ما فكّر
فيه ، فينبىء بالأشياء قبل كونها ، وتضعف أحوال ناس آخرين عن تخريج مثل
تلك الفِكر(٩) ، فيصير اعتقادهم(١٠) ظنونا — والظن ذو طرفين متناقضين ، أعنى
هو كذا ، وليس هو كذا ، فإنْ اتفق وقوعُ الظن على حقيقة الشيء كان صادقا ،
وإنْ اتفق وقوعه على نقيض الحقيقة كان ظنا كاذبا — وكذلك يعرض فى الرؤيا ،

---

(١) الضمير فى بها يعود على الآلة

(٢) كلمة : بالأشياء ، مرتبطة بالإنباء ؛ على أنه يقابل كلمة الأشـياء فى الترجمة كله : de nominibus = بالأسماء ؛ والترجمة فى هذا الموضع مؤداها أن الآلة أقل قبولا « لإنباء النفس الذى به تُنبىء النفس بالأسماء عنها » = (ad recipiendum praevisionem animae, qua enuntiet de nom nibus ab eis) ، وهذه الترجمة لاشك أنها عن أصل مغلوط فى هذا الموضع

(٣) هذه الزيادة غير موجودة فى الأصل العربى ، وقد زدتها لتقابل الكلمة اللاتينية : subtiliatur = يتلطّف

(٤) فى الأصل العربى : دابه ؛ وهذا بعيد ، خصوصا لأن المقابل اللاتينى هو كلمة ipsum = ذات ، نفس (لا بمعنى الجوهر ، بل بمعنى الشخص)

(٥) فى الترجمة نجد et simliter = وكذلك ؛ وهذه قراءة جائزة بحسب السياق السابق والتالى

(٦) يقابلها فى الترجمة de hominibus vivis = من الأناسى الأحياء . والمؤلف يستعمل الحى فى معنى الإنسان ، غالبا

(٧) فى الترجمة نجد et utitur cogitatione sua sana = فيستعمل فكره الصحيح ، وقد زدت كلمة : « المؤدية » إكمالا للمعنى

(٨) هذه الكلمة لابد منها المعنى ، ولها مقابل فى الأصل اللاتينى

(٩) نجد فى الترجمة ab hoc ut egrediatur huiusmodi = عن أن تخرج مثل تلك الفكرة منها

(١٠) يقابلها فى الترجمة : credulitates = اعتقادات

إذا قصرت عن نظم الفِكَر من المقدمات الصادقة(١) ، فتصير فكرتُها ظنّة ؛
فما وقع على حقيقة الشيء كان تأويلا ، أعنى ما يُرْمَز به ؛ وما وقع على نقيض
الحقيقة كان ما يدل على ضدّ ما يرى الحىّ من الرؤيا .

فبهذا المعنى تضطر النفس إلى الرمز(٢) ، وهو من التمثيل فى المستيقظ(٣) ، كما
ذكرنا ؛ [ف] الحزر ، أعنى الظن ذا الطرفين ، [هو] الذى(٤) يصدق تارة ويكذب
تارة ؛ فإن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً ، كما يفعل
الظانُّ ظنًّا قويا الواقع(٥) بحقيقة الشيء ، وإنْ لم يعلم ذلك علماً تاماً مبرهناً(٦) ،
فإنه لايقع(٧) بحقيقة الشيء ؛ فأما الضعيفة فى الظن فكالضعيفة الظن فى اليقظة(٨) ،
فإن كل واحد منهما يوافق الحق تارة ويوافق الباطل تارة ؛ فأما إذا ضعفت الآلة
عن قبول قوة الرمز الذى هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالضد ، فإن الظانّ أبداً ظناً

---

(١) لامقابل لهذه الكلمة فى الترجمة . على أن المترجم يترجم كلمة مقدمات هنا بكلمة antecessiones ، خلافا لترجمته لها قبل ذلك بكلمة : propositiones

(٢) يقابل هذه الجملة فى الترجمة عبارة Estae ergo sunt intentiones cogentes animam ad visionem vel ad innuitonem = فهذه هى المعانى المضطرةُ النفسَ إلى الرؤيا أو إلى الرمز

(٣) لعله يقصد أن الرمز فى الرؤيا هو بمثابة التمثيل فى حالة اليقظة ، أعنى تمثيل الشيء بما يشبهه . وفى الترجمة : et est de assimilatione in vigilatione = وهو من التمثيل الرؤيا فى اليقظة

(٤) الحزر هو تقدير الشيء بالحدس ؛ وكلمة : الذى ، لامقابل لها فى الترجمة اللاتينية ، بحيث تكون جملة : يصدق ، خبراً لكلمة الحزر بعد جملة اعتراضية ؛ فلعلها زائدة ، أو لعلها : هو الذى .

(٥) هكذا فى الأصل ، ويقابلها فى الترجمة كلمة cadens = واقعاً

(٦) نجد فى الترجمة هنا زيادة يسيرة شارحة هى : scilicet argumentatione = أعنى بالدليل

(٧) فى الترجمة quoniam cadit = لأنه (فإنه) يقع ؛ وعلى هذا الوجه يكون الكلام استمراراً لما تقدم قبل الجملة الاعتراضيه . أما إذا قرأنا : لايقع ، فلا بد أن هذا يشير إلى شيء قد سقط من النص ، يختص بالرمز غير الصادق . والترجمة اللاتينية لاتسعفنا هنا بعونة

(٨) قد يجوز أنه سقط من النص كلام (مثل : « فى النوم » ، بعد كلمة الظن الأولى) به تتم المقارنة الصريحة . أما الترجمة فهى : Qui autem est debilis cogitationis est strictae cogitationis in vigilia = ومن هو ضعيف الفكر فهو قاصر (مقطوع أو ضيق) الفكر فى اليقظة

ضعيفاً هو المخطىء ، فالضد إذن أبداً حق ؛ وهذه هى الرؤيا التى تُرى رائيَها ضد ما يَرى فى منامه ، كالذى رأى إنساناً مات ، فطالت مُدَّتُه ؛ ورأى إنساناً افتقر ، فكثر ماله ، وما كان كذلك ؛ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذى لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب ، فإنه ليس لها نظم يُحكى [١] ولا شرائط توافق وتخالف ، كالذى يعرض للمختلط المفكر [٢] فى اليقظة ؛ لأنه ربما أراد أن يؤلف اللفظ فضلا عما لطف من [٣] الكلام العام ، فيلفظ بنكس القول وتخليطه ، وهم الذين تسميهم العامة كثيرى السقط فى اللفظ ، كالمحكى عن حمزة بن نصر وذويه [٤] ؛ وهذه الرؤيا التى على هذا المثال هى المسماة أضغاثاً [٥] ؛ وإنما اشتق لها هذا الاسم من الأضغاث أنفسها ، فإن الضغث عضو من شجرة ميتةٍ ؛ فإنما هو مشارك للشجرة بالاسم ، بالشبه البعيد ؛ فكذلك هذه الرؤيا مشاركة للرؤيا المُنْبِتَة [٦] ، بالاسم ، لا بصدق المعنى .

وأما العلل القريبة المُنيمة للحىّ فهى بردُ الدماغ وابتلاله ؛ فإنه إذا برد وابتلّ استرخى [٧] عن حال اعتداله وتَهَيُّئِه للحركة الحسية ، إذْ آلات الحس منبعثة وناشئة من الدماغ ، كما قد بيّنا فى الأقاويل المشاكلة لذلك ، أعنى فى القول

(١) فى الأصل يحكا ؛ ويقابل الجملة فى الترجمة non est ei ordo, quo narratur = فليس لها نظم يُحْكَى به .

(٢) هكذا فى الأصل ، ويقابل الجملة فى اللاتينية quod accidit permiscenti cogitationes in vigilia = كما يحدث لمن يخلط الأفكار فى اليقظة

(٣) فى الأصل : عن ، وهو خطأ

(٤) فى الأصل : حمزة من بصير وذويه ، دون نقط ، ويقابلها فى الترجمة sicut narratur de Hamet filio Nazir, et aliis = كالذى يحكى عن حامت بن نزير وآخرين . ولم أستطع التحقق من صحة الاسم ، وقد يكون حمزة بن نصير ؛ على أن ابن الجوزى يذكر فى كتابه « أخبار الحمق والمغفلين » (ط . دمشق ص ٢٤) أخبار أحمق يسمى حمزة بن بيض ، فلعله هو .

(٥) فى الأصل أضغاث .

(٦) هذه الكلمة غير منقوطة ، فلعلها أن تكون : المبينة أو المنبئة ؛ ويترجمها المترجم اللاتينى بلفظ mortua = ميتة ، وهو خطأ ظاهر ، مصدره خطأ فى الأصل العربى أو فى قراءته .

(٧) فى الأصل : استرخا .

على طبيعة الحيوان ، فتركتْ النفسُ استعمالَ الحواس لعسرة ذلك ، ومالت إلى الفكرة ، فحدث [١] النوم وما يُرى [فى] [٢] النوم .

وأما العلة المرطبة للدماغ والمبردة له ، فإنه غُؤُورُ [٣] الحرارة فى باطن بدن الحى وبردُ أطرافه وارتفاعُ البخار الرطب اللطيف بغؤور [٤] الحرارة فى باطن البدن ، إلى الدماغ ؛ ومن الدليل على ذلك أنا إذا أكثرنا من الطعام الرطب البارد وسكنت حركاتُنا ، فبرد ظاهرُ أبداننا ، وبطنت الحرارةُ ، استرخت حواسُنا ، وثقل علينا استعمالُها ، وانطبق ما كان منها استعمالُه بالفتح ؛ وإن كان الحى على حال لا يقدر على أن يطبقه ، هيأت [٥] الطبيعة له ما يريحه من الحس [٦] ، كالذى يعرض للعيون ، فإنها تقلب سوادها وتخفيه تحت الأجفان العليا ؛ وإنْ كان طبع الحيوان مما يمكن سواد ناظره أن يتسع ويضيق ، كما هو موجود فى الهرر والأرانب وسباع الطير وما كان كذلك ، فإنها متهيِّئة لتضييق سواد ناظرها وتوسيعه ، والجفن متقلِّص ضيق السواد ، حتى يصير فى حال لا يحس بثقل استعمال الحس على الحيوان [٦م] ، مع برد الدماغ ورطوبته ؛ حتى إنا إذا أردْنا استدعاء النوم سكنّا أبداننا من الحركة ، وأطبقنا أبصارنا [٧] ، واحتلنا لإظلام موضعنا ، وباعدنا عنا الأصوات ، لِأنْ يبطلَ استعمال الحواس ، فيكون النوم الذى حدَدْنا فى أول كتابنا هذا .

(١) فى الأصل محدث ، وقد صححت بفضل الترجمة .

(٢) زيادة موجودة فى الترجمة ، فإن تركناها ، وجب أن نقرأ : يُرى النومُ ، وهو غير صحيح .

(٣) فى الأصل : عوور ؛ ولاشك فى أنها غؤور ، من غار الشىء غوراً وغُؤُوراً وغياراً ، بمعنى ذهب مُتَعَمِّقا وسَفُل ؛ أما المقابل اللاتينى فهو profundatio = غَوْر ، تعمّق

(٤) فى الأصل : بعوور ؛ وقد صححناها نظراً لأن المقابل اللاتينى هو propter submersionem = بسبب غور (انغمار) .

(٥) فى الأصل : هيث .

(٦) فى الترجمة نجد : natura praeparat eis quod ipsos chaudat a sensu = هيّأت لها الطبيعة ما يغلقها يحجبها عن الحس .

(٦م) فى الترجمة مانصه العربى : لايحسّ بشىء بسبب ثقل استعمال الحس ... الخ .

(٧) فى الترجمة palpebras = الجفون .

ومن الدليل [١] أيضا على ذلك أنا إذا أبْطَنّا الفكر [٢] إبْطانا شديداً ، وأكْبَبْنا على النظر فى الكتب والفكر فيما فيها وسكنت أعضاؤنا [٣] لذلك ، فبرد ظاهرُ أبداننا [٤] ، لعدم الحركة العارضة ، استرخت حواسُّنا ، وثقل علينا الحس ، وعرض لنا النوم ، بما يَرْفَعُ [٥] ما بطن من الحرارة من البخار الرطب البارد إلى أدمغتنا .

ومَن ذلك أيضا ما يعرض لنا فى عقب التعب [٦] الشديد ، ما لم يكن فى أبداننا حرارة غريبة خارجة عن الغريزة [٧] ؛ فإنا نحتاج إلى تسكين أبداننا من الحركة المتعبة ، فإذا سكّنّاها بطنت الحرارة وارتفعت إلى أدمغتنا تلك الأبخرة الباردة الرطبة ؛ وقد [٨] تعيننا الطبيعة على ذلك عونا شديداً ، فإن ذلك جنس من سياستها للأبدان [٩] ، لأن النوم يفعل سكونَ الأعضاء من الحركة وتفريغَ [١٠] الآلة الهاضمة للهضم وإفادةَ البدن من الغذاء خلفا من كل ما سال وتحلل منه

(١) فى الترجمة : et de significationibus = ومن الأدلة .

(٢) فى الترجمة : cogitationem nostram = فِكْرَنا .

(٣) فى الترجمة : et quiescere facimus membra nostra = وسكّنّا أعضاءنا .

(٤) فى الترجمة tunc infrigidatur . . . etc. = برد عند ذلك ... ؛ فالمترجم يعتبر من هنا مبدأ جواب كلمة إذا .

(٥) هذا الشكل بحسب الترجمة ؛ وفاعل يرفع هو كلمة « ما » التالية لها .

(٦) فى الترجمة in successione laboris vehementis = فى عقب العمل الشديد . أما التعب فمقابله اللاتينى الحقيق هو : fatigatio .

(٧) فى الترجمة : خارجة غريزية ، وهو خطأ .

(٨) هذا الكلام معطوف ، فى الترجمة ، على ما قبله ؛ وذلك فى جملة واحدة ، وهو غير وجيه .

(٩) هنا نجد الترجمة اللاتينية سيئة ، وهى ربما كانت عن أصل مغلوط ، لم يستطع المترجم تصحيحه ، فعبارته هى : illud enim bonum fit ex actu eorum corporibus = فإن هذا الخير يحدث من فعلها للأبدان . ولا شك أن المترجم اللاتينى قرأ كلمة : جنس ، على أنها كلمة : خير .

(١٠) فى الترجمة : et evacuat = ويفرغ .

بالتعب ، مع تفريغها أيضا الحرارة لطبخ ما فى باطن البدن ببطونها فى باطنه [١] ؛ وهذه هى العلة التمامية [٢] لكون النوم [٣] .

فإن بارىء الكل ، جلّ ثناؤه ، صيّر للحيوان زمانا للراحة وعمل الآلات والقوى التى للغذاء [٤] النامى [٥] لجسم الحىّ ، إذْ هو متحلِّلٌ سيّال ؛ فإنه لا يَكْمُل ما يملأ ويُرْبى [٦] جسمَ الحى ، مع ما يسيل منه دائما ، إلا [٧] ما يشبه الدعة والهدوء والنوم [٨] ، بالقوة على الهضم ؛ فإنه لو لم يكن له راحةٌ نومية [٩] تُفرِّغ الطبيعة للهضم بكمالٍ ، وتمنعها الانقسامَ فى قوتها [١٠] ، للحس والهضم ، لم يكن قسمُ الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما يملأ ما يفرغ من أعضاء جسم الحى وينفد [١١] من قواه [١٢] ؛ ومن الدليل [١٣] على ذلك أن الذين تبرد قواهم

(١) فى الترجمة : quod est in interioribus corporis concavitatibus et in suis interioribus = « ما فى التجاويف الداخلية للأبدان وما فى بواطنها » ؛ وهو لا يطابق النص العربى تماما .

(٢) فى الترجمة causa finalis = العلة التمامية (الغائية ؟) .

(٣) فى الترجمة ipsius somni = للنوم ذاته . (٤) فى الأصل : للغذى .

(٥) هكذا فى الأصل ؛ ويقابلها فى الترجمة faciens quiescere = المريح . على أن نما يَنْمِى ، من الأفعال المتعدية (نماه بيت كريم) .

(٦) فى الأصل غير منقوط ولا مشكول .

(٧) فى الأصل : ما لا يشبه ، وقد أسقطت الـ «لا» ، تمشيا مع المعنى وطبقا للترجمة اللاتينية .

(٨) فى الترجمة id est somno = أعنى النوم .

(٩) قرئت بمساعدة الترجمة (quies somnifera = راحة جالبة للنوم) .

(١٠) فى الأصل : فى قربها ؛ وقد صححناها ، لأن المقابل اللاتينى لها هو in virtutibus suis = فى قواها ؛ ويشير الكندى إلى انقسام قوة الطبيعة ، فيما بعد .

(١١) فى الأصل : وبعد ؛ وقد صححناها بكلمة : ينفذ ، تمشيا مع المعنى ؛ على أنه قد يجوز أنها فى الأصل : ما نفذ ، أو بعد ، أو ما يعدم . أما المقابل اللاتينى فهو replere quod evacutur de membris corporis viviet quadam parte virtutis = يملأ ما يفرغ من أعضاء جسم الحى ومن بعض قواه .

(١٢) هذه الجملة كلها من عند قوله : فإنه لو لم يكن ... إلى قوله : وينفد من قواه ، هى من حيث المعنى والمقدمة والنتيجة جملة واحدة . ولكن المترجم اللاتينى يترجمها بتصرف يوهم الخطأ ، بسبب تقسيم الجملة وتغيير صورة الفكرة .

(١٣) فى الترجمة et de significationibus = ومن الأدلة ، والترجمة غير دقيقة على كل حال ، لأن معنى الدليل فى اللاتينية هو argumentatio .

لشدة التعب أو لشدة الاستفراغ بالباه أو الأدوية ، يُـؤمرون بالنوم لتقوى[١] طبائعهم على الزيادة فى الهضم ؛ ونجدهم إذا تيقظوا بعد النوم الـكائن فى ذلك ، تنبهوا ، وقد زال عنهم الضعفُ الذى فعـله الاستفراغ والنقص[٢] والتعب[٣] والأدوية كلُّه أو أكثره ، وعادت قواهم ؛ وكذلك يعرض لمن دام سهرُه شدّةُ اليبس وغؤور الأصداغ والعينين ويبس جـلدة الوجه على العظم وتقلّص الشفتين[٤] وجمود الريق ، كالذى يعرض لمن استفرغ بالدواء و بالبـاه ، أو فناء الرطوبة الغريزية التى فناها سبب الموت ، لقلة ما تقوم به الطبيعة من الهضم مع السهر ، إذْ قوتُها مقسومةٌ للحس ولجميع أفعال النفس ، حتى إن من دام سهرُه ، وإن كثُـر غذاؤه ، سريع فناء الرطوبة والموت ؛ ومن كثر نومه من الأغذية[٥] الموافقة فى إعانة[٦] النوم على الهضم ، عظُـم بدنُه ورطب لكثرة الغذاء .

فإذْ قد تبيّن ما علل النوم القريبة والبعيدة ، فقد ظهرت منفعة النوم فى ماذا هى ؛ فهو[٧] ، كما قدمنا ، نافع فى تكميل الغـذاء وإعانة الطبيعة على بنية[٨]

---

(١) فى الأصل : لتقوا .

(٢) فى الترجمة expulsio = الإخراج .

(٣) فى الترجمة : per laborem = بالعمل أو التعب .

(٤) فى الترجمة فى هذا الموضع زيادة فى ذكر أعراض السهر : زوال لحم المنخرين ، حتى يصير الأنف محدداً ، وتقلص الجفنين .

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز ، إذا فهمنا : « من » على أنها تدل على السببية . أما فى الترجمة فنجد : cum cibis = بالأغذية .

(٦) غير واضحة تماما فى الأصـل العربى ، وقد قرأتها بمعونة الترجمة حيث يقابلها لفظ adiutorium = عَوْن ، إعانة .

(٧) فى الأصل العربى : فبماذا هى فيه كما قدمنا نافع فى ... الخ . وقد آثرتُ الوقف عند كلمة هى ، واعتبار كلمة فيه تحريفا لـكلمة فهو ، وذلك طبقا للترجمة اللاتينية ؛ وقد يجوز أن يكون الصواب : فبماذا هى فيه ؛ فهو نافع ... الخ .

(٨) فى الأصل غير متميزة ، وقد قرأتها : بنية . ويقابلها فى الترجمة كلمة تقوية .

الأبدان وتقويتها ، أعنى إخلاف[١] ما نفد[٢] منها .

فهذا فيما سألت كاف بحسب موضعـك من النظر ؛ كفاك الله مُـهِـمّات الأمور ! والحمد لله ، ولىّ الحمد ومستحقّـه ، حمداً كفاء[٣] نعمه على جميع خلقه[٤]

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) فى الاصل : اختلاف ؛ وهو غير مؤدٍّ إلى معنى ، فالصحيح هو : « الإخلاف » ، بمعنى التعويض وإعطاء ما يخلف المفقود أو النافد ؛ ويقابلها فى الترجمة كلمة restauratio = إعادة الشىء إلى ما كان عليه .

(٢) فى الترجمة qnod elongatum est ex eis = ما بعد منها .

(٣) فى الاصل : كفا ، بدون نقط ولا همزة .

(٤) هذا الدعاء غير موجود فى الترجمة ، ونجد فى آخرها ما ترجمته : ولأجـله (النوم ؟) هذه الرسالة ، انتهى .

رسالة الكندى فى العقل

مقدمة

هذه رسالة تبين المعانى التى تستعمل فيها كلمة « العقل » ؛ وهى أول حلقة بالعربية فى سلسلة الرسائل الفلسفية ، التى تعالج نفس الموضوع ، والتى نجدها فى الفكر العربى بعد الكندى ، خصوصا عند الفارابى وابن سينا وابن رشد .

والمؤلف يذكر أن بيانه للمسألة إنما هو « على رأى المحمودين من قدماء اليونانيين » ؛ غير أنه يعتبر أن أرسطو هو الممثل الأكبر لهذه النظرية ، وأن « حاصل قول أفلاطن فى ذلك هو قول تلميذه أرسطو » .

والرسالة قصيرةٌ ؛ وهى تقريرية ، أعنى أنها تقرِّر الآراءَ والأحكامَ العامّة وتذكر أسماءَ بعض الفلاسفة ، لكن دون إفاضةٍ فى إقامة البرهان على ما فيها ؛ وقد عبّر الكندى عن ذلك بقوله إن كلامه فيها « موجزٌ خبرىٌّ » ، وأنه كلام «مرسل» .

ونجد فيهاما نجده عند الكندى فى سائر رسائله من إيثار الجرى على طريقة التقسيم والمقارنة وذكر المتقابلات ، مما يناسب بطبيعته حالةَ التأليف وغايتَه فى دور بداية التفكير والتصنيف فى الفلسفة عند العرب فى أوائل القرن الثالث الهجرى .

* * *

وتبدأ الرسالة ، بعد الديباجة الموجّهة إلى من سأل بيانا فى موضوعها بحسب آراء الأوائل من الحكماء ، ببيانٍ أول لأقسام العقل و بتعريف كل منها بحسب رأى أرسطو ، كما انتهى ذلك إلى الكندى أو كما فهمه هو .

ثم ينتقل المؤلف ، مما يحكيه عن أرسطو من تمثيل العقل بالحس ، إلى الكلام عن نوعى الصور : الهيولانية (المادية) ، وغير ذات الهيولى (المجردة أو المعقولة) ؛

ثم يستطرد إلى الكلام فى أن الصورة المحسوسة ، إذا اكتسبتها النفسُ — أو أفادتها، كما يقول الكندى — أصبحت هى والنفس شيئاً واحداً ، على خلاف حالها ، إذا لم تكن فى النفس ؛ ويذكر أن القوة الحاسة ليست شيئاً غيرَ النفس. ثم يقرر أن العقل صورةٌ لاهيولى لها ، ويمضى فى بيان أن الصورة تكون فى النفس بالقوةُ ثم بالفعل ، ويخرج من ذلك إلى تعريف « العقل المستفاد » ، الذى موضوعه الأشياءُ الثابتة ، التى هى بالفعل أبداً .

وبمناسبة القول بأن النفس تكون عاقلة بالقوة ثم عاقلة بالفعل ، يقرر الكندى قاعدةً أساسية فى فلسفته ، مستمدة من فلسفة أرسطو ، وهى أن الشىء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشىء آخر بالفعل .

وينتهى هذا الجزء من الرسالة بتقرير أن الصورة العقلية فى النفس هى والنفس شىء واحد [1] . وهذا على خلاف العقل الأول الذى هو « بالفعل أبداً المُخْرِجُ النفسَ إلى أن تصيرَ بالفعل عاقلةً ، بعد أن كانت عاقلةً بالقوة » .

وهذا الجزء من الرسالة أشبه بالاستطراد ، لأن الكندى يعود بعده إلى الكلام فى العقل وأقسامه من جديد :

يوجد عقل ، هو « علةٌ وأولُ لجميع المعقولات والعقول الثوانى » ، وتوجد عقولٌ ثوانٍ . والعقل الثانى هو ، فيما نرى ، الذى ينقسم إلى : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقلٍ ظاهر . ويتضمن هذا الجزء من الرسالة مقارنةَ هذه العقول الثلاثة بعضها ببعض وذكر الفرق بينها .

* * *

والآن ما أمر هذه العقول الأربعة التى ينسب الكندى القول بها إلى القدماء ، خصوصا لأرسطو ؟

يذكر ا . ناجى [2] (A. Nagy) أن أرسطو فى الفصل الخامس من الكتاب

---

(١) يجد القارىء هذه الفكرة فى رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا ، ص ٣٠١ — ٣٠٢ مما تقدم

(٢) فى مقدمته للترجمة اللاتينية لرسائل الكندى (أنظر ٢٨٣ مما تقدم) ص ١٨ .

الثالث من كتاب النفس تكلم عن العقل الفاعل [١] νοῦς ποιητικός [٢] وأن الإسكندر الأفروديسى تكلم عما يُسَمى العقل المكتسب νοῦς ἐπίκτητος ؛ ويلاحظ ناجى أنه لا أرسطو يقول بالعقول الأربعة ، ولا الإسكندر الافروديسى ثم يقول :

« وعلى هذا فإمّا أن يكون العرب قد ذكروا هذين الأسمين ، لكى يجعلوا للنظرية التى يعرضونها قيمةً أكبر ، وذلك لأن هذيْن الفيلسوفيْن حجةٌ فى الفلسفة ؛ وإما أن العرب رجعوا فى نظريتهم إلى مصدرٍ غير معروف لنا ومنحول فى أغلب الظن . ولا يمكن الآن أن يُعطى جوابٌ حاسم على سؤال من يسأل : أى هذين الفرضيْن هو الصحيح ؟ ومثل هـذا الجواب لا يكون ممكناً إلا بعد المعرفة الدقيقة الوافية بما كتبه السريان وأهل المذهب الإسكندرانى . وإنى أميل من جانبى إلى الفرض الثانى ، لأن تأثير نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد يتجلى بنوع خاص فى هذه الثمرات الأولى للنظر الفلسفى عند العرب » .

ويحاول ناجى أن يؤيد افتراضه بما يجده فى رسائل أخرى يذكرها ، من آثار واضحة للمذهب الأفلاطونى الجديد .

أما الذى تناول مشكلة نظرية العقل عنـد الـكندى بالبحث المفصل فهو العالم الفرنسى ا . جيلسون Et. Gilson ، وذلك فى مقال طويل بعنوان : Les sources gréco - arabes de l' Augustinisme avicennisant (الأصول اليونانية — العربيـة للمذهب الأوغسطينى المتأثر بابن سينا) ، ظهر ضمن مجموعة : Archives d' histoire doctrinale et littéraire du mogen âge ، التى نشرت بباريس ، فى المجلد الرابع ، عام ١٩٢٩ ، من ص ٥ إلى ص ١٤٩ ، خصوصا ص ٥ — ٢٧ .

---

(١) تجنبنا هنا لفظ الفعال ، لأن لعبارة « العقل الفعال » فى الفلسفة العربية مدلولا خاصا ليس هو المقصود هنا .

(٢) يستعمل أرسطو فى هذا الجزء الذى يشار إليه من كتاب النفس العبارة اليونانية المقابلة لـ « العقل المنفعل » ؛ لـكنه لايذكر « العقل الفاعل » صراحة . فنسبة هذا إليه استنتاج من الشراح بحسب المعنى الذى يريدون فهمـه من كلام أرسطو — أنظر تعليقاتنا على نص كتاب النفس فيما يلى .

يذكر جيلسون أن رسـائل الإسكندر الأفروديسى والـكندى والفارابى فى العقل وكتاب النفس لابن سينا تكوّن ، فى داخـل مأثور فلسفى متواصل ، سلسلةً يُـكمل بعضُ أجزائها البعض الآخر ، على نحو يسمح بتتبّـع التقدم فى النظر الفلسفى المتجه إلى تـكوين مذهب فى العقل ؛ وهو يجـد عند القديس توما فى كتابه الذى ردَّ فيه على الوثنيين (Summa contra gentiles)[١] ، فى الـكتاب الثانى ، من الفصل التاسـع والخمسين إلى الثامن والسبعين[٢] ، مثالا على العناية بهذه المادة المتقدمة وعلى نقدها والانتفاع بها ، كما يجد عند اللاتينيين (فلاسفة العصور الوسطى فى أوروبا) ، فى القرن الثالث عشر بل الرابع عشر ، برهانا على الحيوية الباقية للآراء أو لصيغ التعبير التى أذاعها فلاسفة اليونان أو العرب الذين عاشوا قبل ذلك بقرون كثيرة .

ولما كان جيلسون يرى — بحق — أن نقطة البداية لهـذا المأثور ، الذى مرَّ بفلاسفة العرب وشمل تيارُه رجالا من كبار مفـكرى النصارى فى العصور الوسطى ، توجد عند أرسطو ، بما نالت كل عبارة له من شرح وتفسير ، فإنه يبدأ بتلخيص ما تضمنه النصٌّ المشهور فى كتاب النفس ، عن العقل ، وهو فى الفصل الخامس من الـكتاب الثالث ص ٤٣٠ ا من سطر ١٠ إلى سطر ١٩ ، بحسب الطبعة القديمة لأكاديمية برلين) :

١ — فى النفس شىء هو بمثابة المادة ، وشىء بمثابة الصورة ، أو بعبارة أخرى : فيها عقل يقبل أن يصير كل شىء ، وعقل يقدر على أن يحدث كل شىء .

٢ — هذا العقل القادر على إحداث كل شىء هو ملـكة (habitus) أو كما فى اليونانية ὡς ἕξις τις (= كملكة ما ، كموجود ما ، كحالة ما ، كضرب ما من الموجود) .

---

(١) وقد ترجمه إلى العربية المطران نعمة الله أبو كرم المارونى ، بعنوان : « مجموعة الردود على الخوارج » — بيروت ١٩٣١

(٢) هذا ما يذكره جيلسون ، والأشبه أن الصواب هو من الفصل السابع والثلاثين فما بعده ، لأن فـكرة العقل فى هذا الجزء الأخير هى محور الفصول .

٣ — نسبته للمعقولات بالقوة ، إذ يجعلها معقولات بالفعل ، كنسبة النور إلى الألوان بالقوة ، إذ يجعلها ألواناً بالفعل (οἷον τὸ φῶς = مثله مثل النور) .

٤ — هو يمكن أن يوجد مستقلا بذاته (χωριστός)[1] .

٥ — غير قابل للانفعال (ἀπαθὴς = غير قابل للانفعال أو التأثر أو الفساد أو المرض أو لأن يناله شيء) .

٦ — غير ممتزج ἀμιγὴς (= غير مختلط بشيء = خالص ، بسيط ؟) .

٧ — هو ، من حيث الجوهر ، فعل (= بالفعل) = τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργειᾳ (= هو من حيث الماهية (أو الوجود) [موجود] بالفعل)

٨ — غير مائت ، وأزلى (فى مقابل الحادث) ، دائم (فى مقابل الفاسد) : ἀθάνατος καὶ ἀΐδιον

٩ — أما العقل المنفعل فهو ، على العكس من ذلك ، فاسد (φθαρτός = فانٍ) ولا يمكنه أن يفكر بدون الأول

ومع أنه لا بد أن جيلسون يعلم من غير شك أن كلام أرسطو فى النص المتقدم يختص بالعقل الذى فى النفس ، فإنه — متابعة للعالم Rodier فى الغالب[2] — يقول : « إننا لو وضعنا هذا النص إلى جانب بعض المواضع من كتاب ما بعد

(١) معنى هذه الكلمة فى اليونانية : المنفصل ، أو المفارق (بحسب الاصطلاح الفلسفى العربى) أو المجرد ؛ أو ما يقبل الانفصال ويمكن انفصاله أو مفارقته . ويترجم جيلسون هذه الكلمة اليونانية بكلمة séparé الفرنسية التى لها المعنى الأول الذى ذكرناه . وهذا ، وإن كان أحد المعانى التى لاشك فيها للكلمة اليونانية ، فليس هو — فى أغلب الظن — المقصود هنا ؛ لأن الكلام هنا عن العقل الذى فى النفس ، فلا يمكن أن يقول أرسطو إنه فى النفس ويقول فى الوقت نفسه إنه مفارق ، منفصل . فالأرجح أن أرسطو يقصد من الكلمة أن العقل قابل لأن يكون مفارقا مستقلاً عن البدن ، بدليل كلامه التالى بعد ذلك (راجع النص الكامل لكلام أرسطو فيما يلى) أو هو يقصد (بحسب معنى استعماله للكلمة فى كتاب ما بعد الطبيعة وغيره) أن العقل قائم بذاته مستقل بوجوده لا يتقوم وجوده بشيء آخر ، وبحسب هذا المعنى تكون الماديات والروحانيات موجودة بذاتها ، رغم الفرق بينها ، وهو أن الماديات متحركة ، والروحانيات غير متحركة — وهذا هو مذهب أرسطو ، فى موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة على الولاء .

(٢) أنظر بحث جيلسون المتقدم ذكره ص ٦ .

الطبيعة (١٠٧٢ ب سطر ١٤ — ٢١ و ١٠٧٤ ب[1] سطر ٢٨ — ٣٥) أو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس (القسم السابع[2] من الكتاب العاشر : ١١٧٧ ب سطر ٢٦ – ٣٤)[3] ، لوصلنا بسهولة إلى هذه النتيجة : وهى أن العقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو ليس إلا الإله نفسه » .

ولكن من الغريب أن جيلسون يريد أن يصل إلى هذه النتيجة من مقارنة نصوص ليس بينها علاقة وثيقة فى الموضوع ولا تطابق تام فى الصفات التى هى أساس للحكم الذى ينتهى إليه .

فمما لا شك فيه أن أرسطو فى الموضع الذى أشرنا إليه من كتاب النفس يتكلم عن العقل الذى فى النفس الإنسانية ؛

أما فى الأول من النصين اللذين يشير إليهما جيلسون من كتاب ما بعد الطبيعة ، فالكلام يدور حول صفات المحرك الأول : فهو — بالاختصار — واجب ، وخير ، ومبدأ أول ، وحياة كأحسن ما نتمتع به ، وفعليته لذة ، وهو يتعقل ذاته . ولما كان التعقل — فى ذاته — أكبر لذة ، وكانت ذات المحرك الأول أكملَ موضوع للفكر ، وكان يتعقل ذاتَه ، فإن لذته أكبر لذة ، لأنها أكمل تعقُّل لأكمل موضوع ، وهى دائمة لدوام الذات والموضوع ووحدتهما .

وكذلك فى النص الثانى يدور الكلام حول المحرك الأول ، وأنه واحد بالحد والعدد ، وأن التعقل أكثر الصفات المعروفة تحقيقا لمعنى الألوهية ، وأن المحرك الأول لا يتعقل إلا ذاته ، لأنها الجوهر الأكمل ؛ ولو كان يتعقل غير ذاته ، لما كان متعقِّلا للجوهر الأكمل ... الخ

أما فى النص الذى يشير إليه العالم الفرنسى من كتاب الأخلاق ، فالكلام

(١) يذكر جيلسون الرقم دون الحرف الدال على الموضع الذى يقصده — ولعله يقصد ما حددنا .

(٢) لا السابع عشر كما يذكر جيلسون .

(٣) وبحسب الترجمة العربية لأستاذنا الكبير معالى أحمد لطفى السيد باشا ، الجزء الثانى ص ٣٥٣ وما بعدها ، خصوصا ص ٣٥٦ — ٣٥٧

حول السعادة الإنسانية واختيار الإنسان لها بين اللذة أو الراحة والطمأنينة أو ممارسة السياسة ونحو ذلك . ولما كانت سعادة الإنسان هى الفعلُ المطابق للجزء الأفضل من طبيعته — أعنى العقل — فهى أجدر ما تتحقق فى حياة التأمل الذى هو غاية ذاته .

« وإن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنسانى ؛ والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شىء «إلهى» (أو قدسى كما يترجم أستاذنا لطفى باشا) ؛ وكما أن مثل هذا الشىء هو أسمى من طبيعته المركبة ، فكذلك فعلُه أسمى من مباشرة الأنواع الأخرى للفضيلة ؛ فإذا كان العقل شيئا إلهـيا بالقياس للإنسان ، فكذلك حياة العقل إلهية بالقياس إلى الحياة الإنسانية » .

ومن الواضح أن التقابل — فى ذهن أرسطو — إنما هو بين الإنسان ، من حيث هو طبيعة مركبة ، فيها عنصر مادى ، و بين الجزء الروحى العقلى الذى فيه ، وأن الكلام عن الإنسان وحدَه ؛ وإذا كان أرسطو يصف الجزء الأفضل فى الإنسان — أعنى العقل — بأنه إلهـى ، فليس فى هذا ما يبرر أن يكون هو الإلـه ؛ لأن صفة «الإلهـى» تطلق عند اليونان على سبيل التوسع أحيانا ؛ فيوصف بها الشىء العجيب والشريف ، وغير العادى[1] . و بالرغم من أن اليونان كثيراً مايستعملون الصفة ومعها أداة التعريف فى محل الاسم — حتى فى هذه الكلمة التى نحن بصددها (τὸ θεῖον = الإلهـى = الإلـه) فإن إطلاق صفة واحدة على شيئين بالاشتراك لايدل على أنهما شىء واحـــد ، خصوصا لأن الإلـه — عند أرسطو — لا يحل فى شىء ، ولا يتصل بشىء ، ولا يعلم غير ذاته ، ولا هو مركب بأى صورة من صور التركيب .

ومن البيّن أن الكلام فى معظم هذه النصوص لا صلة له بالكلام فى ماهية العقل الذى فى النفس ؛ و بذلك تسقط المشكلة التى تقوم بدون مبرر حول : هل العقل الذى فى النفس هو الإلـه أم لا — لاسيما أن من المعروف فى مذهب أرسطو

(١) فمثلا يرى أرسطو أن بعض الأجسام ، وهى الحية ، أكثر إلهـية من البعض الآخر وهى العناصر .

أن المحرك الأول متعالٍ عن الكون ، مفارقٌ له ، لا علمَ له به ، وليس له من التأثير فى الكون إلا تحريكه إياه كذات معشوقة لهذا الكون .

ويشير جيلسون إلى ما وقع فيه قراء أرسطو من اليونان والعرب واللاتينيين من حيرة عند قراء كلام أرسطو فى كتاب النفس — وهى الحيرة التى لا يزال القارئون المحدثون يواجهونها ، رغم كل ما أفرغ لشرحها من جهود . والحقيقة أن هذه الحيرة كانت عند القدماء الذين لم يفهموا كلام أرسطو من طريق تحديد معنى الإصطلاحات والأفكار ، وهى إنما توجد عند المحدثين الذين ينظرون إلى كلامه من خلال منظار الشروح والتأويلات المأثورة ومنظار الترجمة اللاتينية لاصطلاحات أرسطو . أمامسألة : هل العقل المنفعل مادى جسمانى ، أو مسألة معنى أن العقل مفارق ، والمسائل المتعلقة بالعقل الفاعل : ما معنى أنه ملكة أو فعل بذاته أو غير ممتزج — إلى آخر ما يذكره جيلسون من مشكلات ، فكلها يمكن التغلب عليها ، لو نظرنا إلى كلام أرسطو وحده و بحسب اصطلاحه ومن طريق المفتاح التمثيلى الذى يضعه فى يدنا فى أول كلامه — وهذا ما سنعرض له فيما بعد .

* * *

ينتقل جيلسون إلى الكلام عن نظرية الإسكندر الأفروديسى فى العقل ، معتبراً أن « نقطة البداية لأنظار العرب وأنظار مفكرى العصور الوسطى فى العقل توجد عند الإسكندر ؛ وأنه ، بما نال مذهبَه من تفسير أو من تغيير معالمه عند الحاجة ، هو الذى كوّن القالبَ الذى حاولت النظريات التالية — على حظوظ متفاوتة من النجاح — أن تتخذ مكانها فيه » (ص ٧) ؛ و يبين جيلسون رأى الإسكندر ، مميزاً بينه و بين رأى أستاذه أرستوكليس **Aristoclès** .

أما أرستوكليس فهو — كما يحكى الأسكندر — يقول إن أرسطو قال بالعقل الفاعل بدليل تمثيله (أى أرسطو) العقل بالحس : لا بد فى الإحساس (١) من منفعل ، هو الذات الحاس ، و (٢) من فاعل ، هو الشىء المحسوس ، و (٣) من شىء يتولد بواسطتهما ، هو الإحساس نفسه ؛ وكذلك فى التعقل : لا بد من (١) عقل هيولانى (وهو يقابل الحاس) ، و (٢) من عقل فاعل ، هو بالفعل ، وبمهمته

تجريدُ الصور من الماديات وجعلُها معقولةً و إخراجُ العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل (وهو يقابل الشىء المحسوس) ، و (٣) من امتلاك المعقولات بواسطة عقلنا (وهو ما يقابل الإحساس) — هذا هو ما يقتضيه مذهب أرسطو ، فى رأى أرستوكليس .

ولا يرى جيلسون فرقا بين أرستوكليس وتلميذه الإسكندر — كما سيتبين مذهبه فيما يلى — إلا عند بيان العقل بالملكة وعلاقته بالعقل الفاعل : فمن جهة يوجد فى التعقل فعلٌ إيجابى ، على حين أن الإحساس انفعال فحسب . ومن جهة أخرى يمكن السؤال : أى جزء من الفعل يبقى للإنسان ولعقله سوى الملكة (habitus) التى تولدت فيه بالعقل الفاعل ؟ فأى شىء تقابل وكيف نشأت ؟

فى رأى أرستوكليس — بحسب حكاية الإسكندر — توجد علاقةُ تعاون بين العقل الفاعل وعقلنا ؛ فالأول عقلٌ بطبيعته ، وهو يضع فى عقلنا الملكة التى تجعله قادراً على تعقل المعقولات . ولفهم العلاقة بين هذا التعقل المتولد فينا و بين العقل الفاعل من جهة، و بينه و بين عقلنا من جهة أخرى مثّل أرستوكليس بالضوء والأشياء التى يكشفها . فالضوء هو فى الحقيقة الذى يُحدث الرؤيةَ بالفعل، وهو بذلك يُرى نفسُه ، كما تُرى الأشياء التى يرينا إياها ، كالألوان مثلا . كذلك العقل الفاعل هو سبب فعل التعقّل الذى يَحدث فينا ، وهو نفسه يعقل أيضا ؛ غير أنه لا يصير بذلك عقلا ، لأنه عقل بطبيعته من قبل ؛ لكن لما كان يفعل فى موضوع ملائم لكى يكمّله ، فإن المعقولات ، من هذا الوجه ، فعلٌ له ؛ وهو بإحداثها لا ينفعل قط ، بل يزداد ثروة و يسير إلى كماله ، بمعنى ما .

غير أن ههنا صعوبة : العقل الفاعل غير منفعل ، ولكنه متصل بالجسم المتمكن فى المكان ؛ وهذا ربما يجعله خاضعا للحركة والانفعال . وقد أراد أرستوكليس أن يتفادى ذلك بأن رجع إلى رأى أصله رواقى ، فتصوّرَ علاقةَ العقل الفاعل بالمادة التى يفعل فيها علاقةَ الاختلاط (أو التداخل) التام — كما عند الرواقيين فى بيان العلاقة بين الروح والبدن مثلا — فهو لا يحتاج إلى حركة ،

بل يكون حاضراً فى كل جزء و بالفعل دائما وفاعلا دائما ؛ و إذن يكون العقل الهيولانى جسما ، وهذا ماليس عند الإسكندر .

فالتعقل فعلٌ للعقل الفاعل الذى يستعمل المادة و يفعل فيها ، وهى هنا العقل الهيولانى . فعقلنا مركب من شىء بالقوة هو بمثابة آلة للعقل الإلهى ومن فعل العقل الفاعل؛ ولولا فِعْلِيَّةُ العقل الفاعل أو إمكانُ البدن ، لاستحال الفكر ؛ فالبدن الإنسانى مزيج سعيد ، العقل الفاعل حاضر فيه من أول الأمر ، لكن لا فعلية العقل الفاعل ولا عدم موته مرتبطان بمصير البدن ، بل العقل الفاعل مستقل ؛ وهو قد يفعل بواسطة آلة عقلنا الهيولانى ، وعند ذلك يقال إنه عقلنا ، و إننا نفكر ؛ وهو قد لا يفعل بواسطة عقلنا . ولكنه لا يزال بالفعل ، وهو عقل إلهى ، ويمكنه أن يتعقل بواسطة عقلنا أو بدونه — كالصانع الذى قد يصنع بالآلات التى تعطى له أو بدونها — و إن فسد البدن ، بقى هو كما هو[1] .

إما الإسكندر الأفروديسى (الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث بعد الميلاد) فقد تكلم عن العقل فى كتابه « فى النفس » (περὶ ψυχῆς) ؛ وقد تُرجم إلى اللاتينية قسمٌ منه فى رسالة مستقلة ، بعنوان : فى العقل والمعقول (De intellectu et intellecto) . والعقل عنده ثلاثة أقسام[2] :

١ — عقل هيولانى (νοῦς ὑλικός = intellectus materialis) ،

---

(١) هذا كله حكاية لمذهب أرستوكليس ، كما يبينه جيلسون — معتمداً على حكاية الإسكندر لمذهب أستاذه — فالعهدة فى بيان المسألة على العلامة الفرنسى .

(٢) يخالف جيلسون رأى الأستاذ **Bréhier** فى اعتباره أن الإسكندر قسم العقل تقسيما رباعيا : (١) العقل بالقوة أو الهيولانى ، (٢) العقل المكتسب (لا بمعنى المستفاد **adeptus** بل بمعنى بالملكة **in habitu**) ، (٣) العقل بالفعل أى التعقل الفعلى الذى تكون فيه الذات عين موضوعها ، (٤) العقل الفاعل ، وهو الله . يرى جيلسون أن فى هذا تدقيقا أبعد مما ذهب إليه الإسكندر ، لأنه دائما يربط بين ٢ ، ٣ ، ويقول إن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام .

وهو — بحسب نصوص الرسالة — بالقوة ، لأن كلمة materia (مادة) و potentia (قوة) مترادفتان ؛ فهو ليس جسمانياً ، بل هو — لأنه بالقوة و يمكن أن يصير بالفعل — شبيهٌ بالهيولى التى هى بمثابة استعداد ، والتى تقبل أن تصيرَ كلَّ شىء .

٢ — عقل يعقل ، وله ملـكة لـكى يعقل = intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat ؛ أو : νοῦς καθ'ἕξιν = عقل بحسب الملـكة (أو العادة أو الفعل أو الحالة الوجودية الثابتة بذاتها[1]) .

وهذا العقل يعقل ؛ فهو ليس بالقوة ، بل قد صار بالفعل ، وله ملـكة لمباشرة التعقّـل . فإذا كان الأول أشبه باستعداد للمهنة مثلا ، فإن الثانى معرفةٌ واستعمالٌ لها عند الضرورة . وهما ليسا كائنيْن متمايزيْن ، بل هما شىء واحدٌ ، قد انتقل من القوة إلى الفعل بواسطة المعرفة وملـكة التعقّـل .

٣ —عقل فاعل = intelligencia agens ، أو باليونانية νοῦς ποιητικός ؛ وهذا العقل هو بالفعل ، وهو غير هيولانى ، وطبيعته معقولة خالصة ، فهو ليس جزءاً من نفسنا ، ولا قوة من قواها ، بل هو فاعل خارجى ، يمنح عقلَنا معقوليتَه والصورَ معقوليتها ؛ ونسبته إلى العقـل الذى فى النفس كنسبة الضوء للعين ؛ أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لابد من عقل يتقبل صورة ، ومن صورة تقبل أن تُعرف لهذا العقل ؛ و بدون هذيْن يبقى العقلُ بالقوة ، أو تبقى الصورة غير معروفة ؛ فلا بد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل ، يعنى أن تصير عقلا بالفعل الذى به يتعقل العقلُ معقولاته . هذا لا يمكن أن يَتِمّ من جهة العقل الهيولانى وحده ، لأنه قوةٌ صرفة (بالقوة فقط) ، فلا يستطيع بذاته أن يصير بالفعل ؛ وهو لايمكن أن يتمّ من جهة العقل بحسب الملـكة وحده ، لأن هذه هى حالة الفعل التى تحتاج إلى تعليل ؛ ولا يمكن أخيراً أن يَتِمّ من جهة الصورة المعقولة وحدها ، لأنها ما دامت فى المادة فهى لا تـكون معقولة إلا بالقوة ؛ فلابد بالضرورة من عقل يُحْدِثُ الاتحادَ بين العقل والمعقول ، فيُخرج العقلَ من حالة

(١) كل هذه المعانى تحتملها الـكلمة اليونانية .

القوة إلى حالة الفعل ، والصورة المادية من حالة المعقولية بالقوة إلى حالة المعقولية بالفعل . هذا العقل ، عند الإسكندر ، هو ما يسمى فى تراجم العصور الوسطى بالعقل الفاعل — وهو عنده الإلـه نفسه :

هذا العقل الفاعل يُسمَّى ، فى الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر ، العقلَ المستفاد (intellectus adeptus) أو العقـــل المستفاد الفاعل (intellectus adeptus agens) . وهذه التسمية ترجمة لـكلمة θύραθεν التى فى الأصل اليونانى للاسكندر ، ومعناها : فى الخارج أو من الخارج أو الخارجى . و يرى جيلسون أن الترجمة اللاتينية للـكلمة اليونانية الأصلية ليس لها أساس صحيح — وهى تعارض وصفَ العقل الفاعل بأنه مفارق — وأن سوء الترجمة أحدث اضطراباً وخلطاً ، وأوحى بالقول بعقل رابع بين العقل الفاعل والعقل الذى بالملـكة للربط بينهما ، وهو العقل المستفاد الذى صار فيما بعد عقلا مستقلا . و يقول العلامة نفسه إن اسم أرستوكليس خُلط باسم أرسطوطاليس فى النص اليونانى الأصلى للاسكندر ، ودخل هذا الخلط فى الترجمات العربيـة واللاتينية ، فـكان ذلك سبباً فى أن نُسبت لأرسطو نظريةٌ فى العقل لا مسئول عنهـا إلا أستاذ الإسكندر ، يعنى أرستوكليس .

وهكذا وصل ما فى رسـالة De intellectu للاسكندر إلى فلاسفة العصور الوسطى الأورو بيين مضطربا ، بسبب الخلط بين آراء أرستوكليس وأرسطو أولا ، و بسبب ضروب التناقض وكثرة الفجوات التى امتلأت منها الترجمات اللاتينية ثانيا ؛ و إذا كان جيلسون (ص ١٣) يذهب إلى أن « مترجمى أرسطو من العرب قد أحلوا محل العقل [الفاعل] الذى يتكلم عنه ، عقلا مفارقا »[1] ، فهو

(١) ربما يقصد جيلسون العقل الذى يعنيه الـكندى بقوله : العقل الأول الذى بالفعل أو العقل الذى يسميه الفارابى فى رسالة العقل بالعقل الفعّـال ؛ وهذا الأخير هو الأقرب للمقصود ، لأن العقل الذى يعنيه الـكندى هو الذى يعنيه أرسطو بالعقل الأول ، المحرك الأول ، العـلة الأولى — ويجب ألا ننسى أن الـكندى يتكلم عن معـانى العقل عند أرسطو . ومن البين — كما سنرى فيما بعـد عند التعليق على نص كتاب النفس — أن هذا العقل لا شأن له بالعقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو فى كتاب النفس . أما بالنسبة للفارابى فلا بد من بحث المسألة من وجه آخر .

يقول (ص١٩) إن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر فى العقل، بسبب مجىء الترجمة العربية بينها و بين الأصل اليونانى ، نسبت للاسكندر عبارات وآراء ليست له ، بل هى لمترجميه العرب [1] : «فالعقل الفاعل (intellectus agens) ، وهو الله عند الاسكندر، يصير العقل الفعّال(intelligencia agens) عند العرب ، وهو جوهرٌ مفارق متميزٌ عن الله وعن الإنسان فى وقت معاً ؛ ومن جهة أخرى فإن العقل الفاعل عند الإسكندر يوصف فى الترجمة اللاتينية بأنه المستفاد(adeptus) وهو اللفظ الذى يقابل ، كما تقدم، كلمة θύραθεν اليونانية ، التى يظهر أنها (فى رأى جيلسون) لا تدل ، عند الاسكندر ، فيما يتعلق بالعقل الذى يتكلم عنه ، إلا على وصفه بأنه خارجى بالمعنى المطلق » .

أما كلمة المستفاد فلا يقابلها إلا كلمة ἐπίκτητος اليونانية . و إذا كان تزيلر (Zeller) يرى أن المصدر المباشر للعقل المستفاد(intellectus adquisitus)عند العرب وعند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين هو الـ νοῦς ἐπίκτητος أى العقل المكتسب أو المستفاد ، عند الاسكندر ، فان جيلسون يرى أن دون ذلك صعوبات : أولاها أن المقابل اللاتينى « للعقل المستفاد » يتكرر مراراً فى الترجمة اللاتينية لرسالة العقل للاسكندر ، على حين أن العبارة اليونانية المقابلة « للعقل المكتسب أو المستفاد » لا توجد فى الأصل اليونانى قط . هـذا إلى أن كلمة

(١) لعل المقصود من كلام جيلسون هو أن الاسكندر فى رسالته الأصلية باللغة اليونانية يصف العقل الفاعل بأنه الخارجى ؛ وعند العرب فـكرة العقل الفعال أو المستفاد ، وهذا كان له أثر فى الترجمة اللاتينية للاسكندر . ولنلاحظ أولا أن جيلسون لم يذكر شاهداً يثبت به أن العرب ترجموا رسالة الاسكندر التى يتكلم عنها ، ليكون ذلك توطئة لإثبات أن العرب نسبوا للاسكندر ما ليس له ؛ وثانياً أن العقل الفعال عند الفارابى لا يحل محل العقل الفاعل الذى هو الاله ، عند الاسكندر . بل هو أول رتبة من العقول العليا ، بحسب مذهب الصدور ؛ وثالثا أن العقل المستفاد عند الـكندى — كما سنرى — هو العقل بالفعل بعـد حصول المعقولات الـكلية فيه ، وهو عند الفارابى مرتبة من مراتب التعقل التى للعقل الإنسانى (انظر هامش ص ٣٢٩ مما يلى) . وأخيراً فإذا كان المترجمون اللاتينيون قد أخطأوا فى ترجمة لفظ يونانى إلى لغتهم وفى فهم المعنى المقصود منه — لأنه ليس العرب هم الذين ترجموا الاسكندر إلى اللاتينية — فلا معنى لإثارة كل هذه المشكلات ، إذا كانت المفهومات متباعدة على هذا النحو الذى ذكرناه . انظر مناقشتنا لرأى جيلسون فيما يتعلق بأخذ الـكندى عن الاسكندر، فيما يلى .

(adeptus) هى الترجمة اللاتينية لكلمة θύραθεν (= الخارجى) التى فى الأصل اليونانى ، لا لكلمة ἐπίκτητος (المكتسب أو المستفاد) . وإنه وإن كان يمكن الردّ على هذا بأن الإسكندر فى رسالة أخرى استعمل عبارة العقل المستفاد وأنه يجوز أن العرب قد أخذوها عن هذا الموضع ونقلوها إلى رسالة « فى العقل » ، فإن جيلسون يقول إنه حتى مع فرض أن العرب عرفوا هذا الموضع فلا يمكن أن يستطيعوا أن يأخذوا منه ما يزعم البعض أنهم قد استنتجوه ؛ « فالعقل المستفاد الذى يتكلم عنه الإسكندر فى هذا الموضوع ليس إلا العقل بحسب الملكة، منظوراً إليه بعد أن حصّله العقلُ الهيولانى ؛ والنصوص لا تسمح بشك فى هذا » . أما العقل الفاعل الذى يتكلم عنه الاسكندر فهو دائماً θύραθεν و ἔξωθεν (= خارجى ، من الخارج) ؛ لكن الترجمة اللاتينية عندما تعبر عن ذلك بكلمة (adeptus) (= المستفاد) [1] تقصد العقل الفاعل المفارق ، وهذا لا شأن له بما يسميه الاسكندر العقل المكتسب؛ فإن هذا ليس مفارقا ، وليس سوى عقلنا بعد أن صار بالفعل ؛ وإذن فالعقل المكتسب فى الموضع الوحيد الذى يذكره الاسكندر فيه لا يقابل ، فى نظر جيلسون ، العقلَ المستفاد عند العرب ، وهذا العقل ، فى كل المواضع التى يتكلم العرب عنه ، يقابل شيئاً يشبه العقل الفاعل عند الاسكندر أكثر مما يشبه عقلنا نحن [2] . وينتهى جيلسون إلى نتيجة ضرورية ، فى نظره ، وهى أنه بدلا من أن نقول مع تزيلر إن أصل العقل المستفاد عند العرب يرجع إلى الإسكندر، نقول إننا أمام العقل المستفاد كأننا أمام جسم غريب أدخله المترجمون العرب فى نص الإسكندر [3] ؛ والذى تركه الإسكندر هو تقسيم ثلاثى

(١) انظر تفسيرنا لمعنى العقل المستفاد الـكندى ، فيما بعد ، فلعلها أن توضح ما يقصده فلاسفة العصور الوسطى .

(٢) أقول : والنصوص عند الـكندى والفارابى تثبت عكس هذا تماما .

(٣) وهذا مجرد زعم ، وهو يحتاج إلى دليل من نص رسالة الاسكندر فى ترجمتها العربيه ؛ وهو لتعليل خطأ مّا ، وقع فيه اللاتينيون . ولم يذكر جيلسون أن اللاتينيين ترجموا الاسكندر عن العربيه ، إذا فرضنا صحه زعمه فيما يتعلق بتعديل العرب لمذهب الاسكندر . وجيلسون يغفل جميع الفلاسفة والمذاهب التى كان يجوز أن لها شأنا فى تكوين نظرية العقل عند العرب .

للعقل؛ويرى جيلسون أخيراً أن العرب ، عند ما ترجموا رسالة الاسكندر ، صبغوا آراءه بالصبغة العربية ، وتضاعف العقل الفاعل عندهم إلى عقل مستفاد وعقل فاعل — وهكذا مُهِّد السبيل أمام فكرة يجب التماسُ أصلها عند الفارابى[1] .

ويقول جيلسون إننا لو أضفنا إلى ما تقدم أن العقل الذى يعقل وله ملكة لكى يعقل» ،عند الاسكندر ، كان يتضمن عقليْن متمايزيْن ، فإننا نرى أن تقسيم الإسكندر الثلاثى كأنه كان ينزع من نفسه إلى أن يتحول إلى تقسيم ذى خمسة أجزاء :

(١) يجب أن نلاحظ أن الفارابى يصرح فى أول رسالته فى العقل أن « اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة » ؛ وإذن فليس كل استعمال لكلمة العقل يقترن بوجود عقل هو ذات مستقلة ، بل قد تتكلم طوائف مختلفة من المفكرين عن العقل الواحد، كل بحسب مذهبه ؛ فالاختلاف إنما هو فى تصور الشىء الواحد . وكذلك المفكر الواحد قد يتكلم فى مواضع مختلفة عن العقل بحسب ما يقتضيه المقام أو ناحية الفعل أو الوظيفة أو الدرجة فى عملية التعقل . فالعقل المستفاد ليس ، عند الفارابى ، عقلا مفارقا ، بل هو العقل الإنسانى نفسه ، إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقلا بالفعل ، وذلك من حيث أن تلك الصور معقولة له ؛ فهو إدراك العقل لذاته ، من حيث هو صورة مجردة ، قد عَقَلَتْ المعقولات ، فتصوّرت بها ؛ فهو مرتبة فى التعقل فى حدود ميدان الإنسان ، وإن كانت تجعل العقل الإنسانى فى مكان معين بين صور الموجودات . ومراتب التعقل الإنسانى التى أعلاها مرتبة العقل المستفاد تكوّن سلسلة متصاعدة متداخلة الحلقات — راجع ص ٢٠ ، ٢١ — ٢٢ ، ٢٢ — ٢٣ ، ٣١ من رسالة الفارابى فى العقل طبعة بيروب ١٩٣٨ .

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابى ، فنحن نجدنا أمام مذهب أرسطو فى كتاب النفس • ويفسره الفارابى ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطونى الجديد . وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر فى العقل الإنسانى وفى غيره ، لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات (ص ٢٧ ، ٣٣ — ٣٤) ؛ لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه ، ويقول الفارابى (ص ٣٥ — ٣٦) إنه هو العقل الذى يذكره أرسطو فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة . وإذن فما يقوله الفارابى عن العقل ، من هذا الوجه ، يعبر عن مذهب أرسطو فى ثوب من الأفلاطونية المحدثة : العقل الفعال هو أول العقول المفارقة بحسب مذهب الصدور ؛ وهى ، بحسب هذا المذهب ، مراتب بعضها فوق بعض ؛ وفى أعلاها المبدأ الأول « الذى هو العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول » ، الذى صدرت عنه العقول الأخرى فى مراتب متدرجة (ص ٣٥ — ٣٦) . أما العقل المستفاد فهو ، كما تقدم ، العقل الإنسانى فى المرتبة العليا التى يمكن أن يصل اليها الإنسان فى التعقل . وإذن فأين انقسام العقل الفاعل عند الإسكندر ، بل أين مذهب الإسكندر فى هذا كله ! ؟

١ — العقل الهيولانى

٢ — العقل الذى يعقل وله ملكة :

- ٢ — عقل بالفعل
- ٣ — عقل بالملكة

٣ — العقل الفعال :

- ٤ — عقل مستفاد
- ٥ — عقل فاعل

ويقرّر العلامة الفرنسى أخيراً أن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر تقتضي أن هذا التطور ، فيما يتعلق بجعل العقل الفاعل عقليْن ، كان قد وقع ، لأنه أثّر فى فهم النص اليونانى وتفسيره . ثم يقول إن هذا التطور تمّ عند الكندى والفارابى .

حتى إذا وصل جيلسون إلى الكلام عن الكندى حاول أن يثبت أن نظرية الكندى فى العقل وتقسيمه له يرجعان للاسكندر الأفروديسى .

فإذا وجد أن الكندى يقسم العقل تقسيما رباعياً ، رأى أن العقل الرابع — الذى يسميه الكندى الظاهر ، ويُسمّى فى الترجمة اللاتينية تسميةً ترجمتها : المبين أو المُظْهِر[1] — وإن كان لا مقابل له عند الإسكندر ، قليلُ الشأن ، بحيث لا ينبنى عليه فرقٌ بين تقسيم الكندى وتقسيم الفيلسوف اليونانى ؛ وذلك أن الكندى ، فى رأى جيلسون ، يقصد بعبارة العقل الظاهر « ملكة للعقل بمعناه الصحيح أقلّ مما يقصد الإظهار أو الإعلام الخارجى بما قد أدركه عقلُنا من قبل ؛ فهو فى الحقيقة ليس ، فى جملته ، إلا الفعل الذى به ينقل العقل ما يعقله إلى عقل آخر »[2] (ص ٢٣) .

وإذا وجد جيلسون أن تسمية العقول الثلاثة الأولى عند الكندى لا تطابق التسمية التى جرى عليها الاسكندر ، حاول أن يبين ، رغم هذا ، أن المقصود

(١) راجع أول الرسالة فيما بعد .

(٢) هذا تأويل من جانب جيلسون ، ليس له سند صريح من كلام الكندى .

بالأسماء شيءٌ واحد : فالعقل الذى بالقوة فى النفس هو عند الـكندى ، جزءٌ منها . والإسكندر يسميه تسمية فنية بقوله : « العقل الهيولانى » . وهذه التسمية ، فى نظر جيلسون ، تميِّز تقسيم الاسكندر ، ولا توجد عند الـكندى[2] ؛ غير أن جيلسون يلاحظ — كما تقدم (ص٣٢٢) أن معنى الهيولانية التى يتكلم عنها الاسكندر هو معنى كون العقل بالقوة ، و ينتهى إلى أن المقصود عند الفيلسوفين واحدٌ ؛ ولـكن رأى جيلسون كان يكون أقوى سنداً ، لو أنه أثبت أن التسميتين، عند الـكندى أيضاً ، تشيران إلى نفس المعنى .

و يجد جيلسون تطابقاً بين الـكندى والاسكندر ، إذا نظرنا فى كيف يتصور الـكندى فعلَ التعقّل : المعرفة هى تعقّـلُ صورة بفعل العقل ؛ وللصور نحوان من الوجود : فبعضها محسوسة ، لها مادة ، فهى تقع تحت الحس ؛ والأخرى معقولة ، ليس لها مادة ، فهى تقع تحت العقل ، وتُقابلُ الأنواع والأجناس .

ولـكى يمكن أن نتصور تعقّـلَ صورة بواسطة العقل ، فلابد أن يكون العقل أولاً قادراً على تعقُّلها وأن يتقبلها بعد ذلك ؛ وهو فى الحالة الأولى يسمى عقلا بالقوة ، وفى الحالة الثانية يسمى عقلا بالفعل . ولـكن ما نوع هذا التقبُّل ؟ إن قبول النفس للصورة ليس كدخول شيء فى وعاء ، ولا كقبول الشمع لما ينطبع فيه ؛ فهذا لا ينطبق إلا على الأشياء المـادية الجسمانية ؛ وحتى فيما يتعلق بقبول النفس للصور الجِسمِيّة لا تـكون الصور المحسوسة فى النفس مغايرة للنفس ، بل تكون هى والنفس شيئاً واحداً بواسطة الفعل الذى يتعقلها . وهـذا يكون أحرى بالصورة المعقولة ؛ فالعقل والمعقول هنا شيء واحد .

وهنا تعرض مشكلة هى : كيف يضير العقل والمعقول بالقوة عقلا أو معقولا بالفعل ؟ يقول جيلسون إن الـكندى ، لـكى يحل هذه المشكلة ، أدخل فـكرة العقل الفاعل . و بالرغم من أن العلامة الفرنسى يعترف أن ما يقوله الـكندى عن هذا العقل أقل وضوحاً وتميُّزاً مما يقوله الاسكندر ، فهو لا يشك فى أن رأيهما

---

(١) ولو كان الـكندي ينقل عن الاسكندر فلماذا لم يستعمل اصطلاحاته استعمالا صريحا ! ؟

فى هذه النقطة واحد : الـكندى يسميه العقل الأول ، علة جميع المعقولات — وذلك خلافاً للعقل الثانى الذى هو بالقوة للنفس — ويسميه بعبارة غريبة هى : « نوعية الأشـياء » [1] . ويقول جيلسون (ص ٢٥) إن الـكندى « ربمـا يقصد بذلك صورة بريئة من كل هيولى ، كما تكون الصورة النوعية المتحققة »[2] ؛ والـكندى يضيف إلى ذلك أنه بالفعل دائماً [3] ، وهذا هو الذى يجعله قادراًعلى إخراج النفس من القوة إلى الفعل ، بأن يهبها الفعليّـةَ المعقولة التى التى هى قادرة على قبولها » . و بعد أن يقرر جيلسون أن الـكندى يؤكد أن هذا العقل مفارقٌ ، ينتهى إلى أنه « يوجد تقابلٌ بين العقل الهيولانى عنـد الاسكندر والعقل بالقوة عند الـكندى من جهة ، و بين العقل المفارق عند الاسكندر والعقل الفاعل عند الـكندى من جهة أخرى » .

يبقى بعد هذا أن نعرف : هل يمكن أن يوجد عند الـكندى مقابلٌ للعقل الذى له ملـكة ؟ يقول جيلسون إن هـذا العقل موجود عند الـكندى بدليل استعماله مثـالا « لا يترك مجالا للشك فى التقابل الدقيق بين المفهومات فى كلا المذهبين فالعقل الثالث عند الـكندى هو العقل الذى خرج فى النفس من

---

(١) إن قول الـكندى : « الذى هو نوعية الأشياء التى بالفعل أبداً » يجوز أن يعود على العقل المستفاد ، رغم الفاصل بين جملة الصلة وبين ما تعود عليه ؛ ومثل هذا كثير الوقوع فى رسائل الـكندى . والعقل المستفاد يسمى مستفاداً ، لأنه وما فيه معلول للعقل الأول الذى هو علة العقول جميعاوالذى ، وإن كانهو العلةالأولى ، فهو فى — تصور الـكندى — الفاعل الأول لـكل شيء . والعقل المستفاد هو ، عند الـكندى ، العقل الإنسانى الذى قد صار بالفعل بفضل امتلاكه للمعقولات الـكلية . وهـذا التفسير يجد ما يؤيده فى كلام الـكندى عن العقل المستفاد فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) تأييداً لا يدع مجالا للنزاع . ولعل الترجمة اللاتينية لرساله الـكندى هى التى أضلت جيلسون ، فجعلته يحسب أن عبارة : « الذى هو نوعية الأشياء » تعود على العقل الاول ؛ وهذا ظن خاطىء ، لأن العقل عند الـكندى هو العقل الاول الذى هو العلة الأولى عند أرسطو — هذا إلى أن وصف هذا العقل الأول بما يريد جيلسون أن يجعله وصفا له غير موجود عنـد أرسطو ولا هو موجود عند أحـد من فلاسفة العرب .

(٢) هذه ، عند الـكندى ، هى صفة العقل الإنسانى بالمعنى المطلق .

(٣) هذه هى صفة العقل الأول .

القوة إلى الفعل »(١)؛ والمقصود، فى رأى جيلسون، أنه للنفس، وأنه هو « العقل المستفاد للنفس من العقل الأول »(٢) ويعتبر هذا العلامة الفرنسى أن العبارة القاصرة المضطربة التى يستعملها الكندى لا تكاد تخفى أن جوهر ما يقصده هو الاستعداد للخروج من القوة إلى الفعل، وأن هذا هو بالضبط الملكة (habitus) عند الاسكندر » . ويلاحظ جيلسون أخيراً أن الكندى يصف هذا العقل بأنه « قُنْيَة للنفس » ، قد اقتنته وصار موجوداً فيها ، كالكتابة التى قد اقتناها الكاتب وثبتت فى نفسه ، وأن هذا المثال الذى يذكره فيلسوف العرب يقابل المقارنة التى يعقدها الاسكندر بين امتلاك الإنسان للعقل بالملكة وامتلاكه لمهنة ما ؛ ويذكر جيلسون هنا النص اللاتينى للاسكندر ؛ وهو يشبه ، فى الحقيقة ، كلام الكندى .

وهكذا يجد جيلسون أن رسالة الكندى المختصرة لا تحتوى على شىء إلا وهو موجود فى رسالة الاسكندر — عدا العقل الظاهر الذى ليس له شأن جوهرى — وأن عند الكندى العقلَ بالقوة بملكته ، والعقلَ الفاعلَ الذى يقوم بدوره فى جعل العقل بالقوة عقلا بالفعل ، ويرى أن « المفهومات قد أُضعفت ، كأنّ الكندى قد وجد صعوبة فى فهمها جيداً ، ولكنها لم تصل إلى الحد الذى يجعل تعرّفها مستحيلا ، بشرط أن نبحثها عن كثب وهى ستبرز واضحة عند الفارابى .

على أن جيلسون يستدرك على هذا كله بأن يقول إنه إذا صح أن الأفكار الأساسية فى رسالة الكندى تواصلُ أفكار الاسكندر ، فإن هذا ليس بدون تحوير عميق لها : أولا : واضحٌ أن اصطلاح الكندى فى الترجمة اللاتينية يشبه ما عند الاسكندر فى الترجمة اللاتينية أكثر مما فى الأصل اليونانى ؛ والكندى يسمى عقله : intelligencia (٣) ، وهذا يدل على أن تحول العقل الإلهى

(١) أنظر نص رسالة الكندى ، فيما يلى .

(٢) بحث جيلسون ، ص ٢٥ .

(٣) يعنى عقل مفارق ؛ لكن ليس الكندى هو الذى استعمل هذه الكلمة اللاتينية ، بل المسئول عن ذلك هو مترجم الكندى إلى اللاتينية .

الفاعل عند الاسكندر ، إلى جوهر مفارق متوسط بين الله وبيننا كان قد تمّ (١) ؛ وليس ثم أى شك فى أن الـ intelligencia عند الكندى وخلفه كان له أثر فى ترجمة رسالة الاسكندر ، وهو الذى حلّ محل الـ νοῦς عند الفيلسوف اليونانى (٢) . ومن الواضح أنه فى أثناء التطور صار للعقل المستفاد هنا معنى محدّد ، بعد أن صار فى الترجمة اللاتينية للاسكندر يطلق على الـ νοῦς θύραθεν (= العقل الخارجى ، أو العقل الذى من الخارج) إطلاقاً خاطئاً ، جعل الناسَ لا يستطيعون أن يجدوا له معنى. والعقل المستفاد عند الكندى هو الصورة المعقولة التى لاهيولى لها ولا فنطاسيا ، وهو مستفاد للنفس من العقل الأول (٣) .

ويقرر جيلسون أخيراً أنه يحق للباحث أن يعتقد أن هذا العقل المستفاد ، بعد أن كوّنه العرب ، أثر فى نفس الاسكندر تأثيراً رجعياً ؛ فقد أراد أحد المترجمين أو الشراح أن يجد له مكاناً فى مذهب الفيلسوف اليونانى ؛ فجُعل من العقل الفاعل عقلان ، وهذا العقل الفاعل كان يسمى عند الاسكندر باسمين : θύραθεν و ἐξώθεν ؛ فتُرِك الاصطلاح الأول للاسكندر ، وجُعل من الثانى عقل آخر تُرجم بالمستفاد (٤) .

* * *

(١) تبين فيما تقدم أن العقل الفاعل عند الكندى هو العقل الأول عند أرسطو ، أما عن الفارابى فالقول بالعقل الفعال جزء من مذهب الصدور .

(٢) ولكن لو صح أن مترجمى الاسكندر إلى اللاتينية تأثروا بالعرب فلماذا أخطأوا فى فهمه وفهم العرب إلى هذا الحد . إن رأى جيلسون كان يكون صحيحاً لو أنه ليس عند العرب إلى جانب العقل الفعال عقول أخرى والعقل الإلهى أيضا .

(٣) أنظر هامش رقم ١ ص ٣٢٩ مما تقدم ، وراجع معنى العقل المنتفاد عند الكندى ، فيما يلى .

(٤) لكن أين الأصل العربى لرسالة الاسكندر لنرى الدليل على أن العرب أدخلوا فى مذهب الاسكندر عنصراً ليس عنده . والحق أن تعليل جيلسون لنشأة فكرة العقل المستفاد على هذا النحو تعليل سطحى تعسفى .

بعد هذا العرض الطويل الذى قصدنا أن نذكر فيه أهم ما يقوله جيلسون فى الموضوع الذى نحن بصدده ، وذلك لمعرفة بعض الآراء لقيمتها فى ذاتها ولما تسمح به من مقارنة تبين لنا مقدار انطباق كلام الكندى على مذهب الإسكندر أو أرسطو ، يحسن أن نلخص النقط الأساسية التى نريد أن نناقشها .

أما فيما يتعلق بغموض نص أرسطو وبمسألة أن العقل الفاعل الذى يتكلم عنه هو الإله ذاته ، وكذلك صفات العقل الفاعل ، فقد أشرنا إليها فيما تقدم (ص ٣١٦ فما بعدها) . ولنقرر هنا أن الغموض فى مذهب أرسطو ليس فى مسألة العقل الإنسانى بوجه عام ، ولا فى هويته (أهو الإله أو غيره) بقدر ما هو فى الحقيقة فى أنواع هذا العقل ، أو فى خلوده ، وفى علاقته بالله وبالإنسان .

من المعروف فى مذهب أرسطو أن النفس الإنسانية تجمع فى ذاتها قوى النفس التى دونها ، ولكنها تمتاز بشىء يزيد على ذلك ، هو القوة الفكرية أو العقل (νοῦς)[١] . هذا العقل واحد بالذات ، ولكن أرسطو يميز بين ناحيتى فعله ، فيسميه تبعاً لذلك :

فهو من جهة قوة فكرية ، ويستعمل أرسطو فى تسميتها عبارات شتى ، ومثل : λόγος (= الفكر) ، و νοῦς θεωρητικός (= عقل نظرى) ، τὸ ἐπιστημονικόν (= القادر على المعرفة ، القوة العلمية) ؛

وهو ، من جهة أخرى ، المرشدُ فى الأعمال ؛ ويستعمل أرسطو فى تسميته عبارات مثل : διάνοια πρακτική (= القوة الفكرية العملية أو العقل العملى) ، و λογιστικόν (العقل المفكر المقدّر ، القوة المقدِّرة)

وإذا كان العقل النظرى ، كما يقول أرسطو[٢] ، « لا يفكر فى شىء مما هو عملى ، ولا يُصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتنكب عنه أو نسعى وراءه » ، « وبه نتعقل الأشياء التى مبادئها ثابتة » ، فإن العقل العملى هو الذى يفعل بقصد

(١) انظر مثلا كتاب النفس كتاب ٢ فصل ٣ ص ٤١٤ ب س ١٥ وما بعده .

(٢) نفس المصدر ، ك ٣ ف ٩ ص ٤٣٢ ب س ٢٧ وما بعده ، وكتاب الأخلاق ، ص ١١٣٩ ا س ٥ فما بعده .

غاية ، خلافاً للعقل النظرى ، و « هو الذى به ننظر فى الأشياء القابلة للتغير » ، وهو الذى يحكم فى موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء[١] .

وإذن فغاية الأول هى معرفة الحقيقة لذاتها ، وغاية الثانى معرفة الحقيقة لا لذاتها فحسب ، بل من حيث ما ينبغى أن نفعله أو نجتنبه من الأفعال .

ومع هذا التعدد فى العقل ، لا يُعرف عن أرسطو أنه يقول بعقلين مستقلين وجوداً وفعلا ، ولا يمكن أن يكون هذا موضعاً لمشكلة جدّية .

والعقل ، بمعناه العام الصحيح ، « نوعٌ من النفس آخر ، وهو يقبل المفارقة [أو الانفصال عن البدن] ، كما ينفصل الشىء الخالد عن الشىء الفاسد »[١م] ، وهو متقدم فى الوجود على البدن « وهو وحده [فى مقابل قوى النفس الأخرى] يأتى [فى الجنين] من الخارج ، وهو وحده الشىء الإلهى »[٢] ، « هو يظهر أنه يولد[٣] [فينا] جوهراً ما ، تامّ الوجود ، وأنه لا يفسد »[٤] ، « وهو بذاته غير منفعل »[٥] ، وهو غير متحد بالبدن ، وهو أحد الموجودات المعقولة[٦] .

أما القوى النفسية الأخرى فهى غير مستقلة عن البدن ، وهى معه من أول الأمر ، وفانية بفنائه[٧] .

(١) انظر كتاب الأخلاق نفس الموضع ، وكتاب النفس ص ٤٣٣ ا س ١٢ فما بعده ، وس ١٥ — ٣٠ ، ص ٤٣٢ ب س ٢٧ وما يليه .

(١م) كتاب النفس ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده .

(٢) كتاب تكوين الحيوان (Gen. An.) ص ٧٣٦ ب س ٢٧ — ٢٨

(٣) لا بمعنى الوجود أو الميلاد بعد العدم ، بل بمعنى أنه يبدأ حياته فينا ، ذلك لأن أرسطو يعتبر العقل شيئا موجودا قبل الإنسان وأنه يتصل به مدة محدودة ، ثم يتركه .

(٤) كتاب النفس ص ٤٠٨ ب س ١٨ — ١٩ .

(٥) نفس المصدر س ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٤٢٩ ا س ١٠ فما بعده ، ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده ، وس ٢٦ وما يليه ، ص ٤٣٠ ا س ١ — ٥ .

(٧) نفس المصدر ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ فما بعده ، س ٢٦ فما بعده ، وكتاب تكوين الحيوان ص ٧٣٦ ب .

ولا شك أن أهم نص لأرسطو عن العقل الإنسانى هو نص كتاب النفس الذى أشرنا إليه من قبل (ص ٣١٥) ؛ ولكى يمكن تكوين رأى فى المشكلة عند أرسطو نفسه وعند من جاء بعده ، يحسن أن نترجم هذا النص ترجمة كاملة دقيقة بقدر الإمكان ، وذلك بالاعتماد على النص اليونانى الأصلى [١] ؛ يقول أرسطو:

« لكن كما أنه فى الطبيعة كلها يوجد من جهة شىء ، هو الهيولى لكل نوع (وهو كلُّ تلك الأشياء بالقوة) ؛ ويوجد من جهة أخرى شىء آخر ، هو العلة [٢] والفاعل الذى بفعله يُحْدِثُ كلَّ شىء — مثال ذلك فعلُ الصنعة فى المادة — فلا بد أيضا أن يكون فى النفس [٣] مثلُ هذا التمايز : ففيها ، من جهة ، العقلُ الذى منه تصير كلَّ الأشياء [٤] ؛ ومن جهة أخرى العقلُ الذى بفعله تَحدث كلَّ

(١) الفضل فى ترجمة هـذا النص عن اليونانية مباشرة وفى تحقيق النصوص الأخرى فى مواضعها الأصلية يرجع إلى مشاركة الزميل الكريم الأستاذ أمين سلامه ، أمين غرفة النقود بمكتبة جامعة فؤاد ؛ فله الشكر الصادق .

(٢) كلمة αἰτία فى اليونانية معناها العلة أو الباعث ؛ على أن أرسطو يستعمل كلمة αἴτιον ، وهى يجوز لغويا أن تكون صفة من الكلمة الأولى . وكذلك الحال فى الكلمة التالية : ποιητικόν ، وهى صفة بمعنى فاعل . فلنلاحظ أن المهم هو بيان صفة لاتأكيد ذات .

(٣) يجب أن نتنبه لقيمة قوله : « فى النفس » ؛ فهو يدل ، من جهة ، على أن العقل بناحيتيه موجود فى النفس — فلا معنى إذن لاثارة مشكلة أنه الا آله أم لا . وهو يدل من جهة أخرى على أن التميز إنما هو فى داخل النفس . ولما كانت النفس أوسع نطاقا من العقل ، فلعل فى هذا مايلقى نوراً على طبيعة التقسيم التالى للعقل ، فلعله بين النفس بمعنى القوة العقلية والنفس بمعنى القوى الأخرى التى هى وسائل وقوى مساعدة لابد منها لأجل القوة العقلية — وهذا هو رأى بعض الشراح ، كما سيلى . ولم يقل أرسطو إن العقل فيه عقلان ، بل يقول : نميز فى النفس بين شيئين ... الخ ، وتسمية العقل المنفعل عقلا هى تسمية على سبيل التوسع أو لمشاركته للعقل الحقيقى فى عملية التعقل .

(٤) هذا هو العقل بالقوة ، وهو مايقابل الطرف الأول فى المثال الذى يذكره أرسطو فى أول كلامه ؛ وليس المقصود عقلا مستقلا ، بل المقصود هو الاستعداد المنوع الناشىء عن اتصال العقل بالبدن . ولما كانت النفس تشمل القوة الفكرية وقوى غيرها تخدمها ، فلا جرم أنه يجوز أن ينقسم العقل انقساما اعتباريا ، كما سنقول فيما بعد .

الأشياء [١] ؛ [فهو] كوجود ما [٢] ، شبيه بالنور : فالنور أيضا ، من وجه ما ، يجعل الألوانَ التى بالقوة ألواناً بالفعل . وهذا العقل [٣] مفارقٌ [٤] ، غيرُ منفعل [٥] ، غيرُ ممتزج [٦] ؛ وهو من حيث الماهية (أو الجوهر) [موجود]

(١) نلاحظ أنه لايستعل عبارة νοῦς ποιητικός (= أى العقل الفاعل) صراحة. وهذه العبارة لاتوجد قط عند أرسطو ، وأول من استعملها هو الاسكندر الأفروديسى — كما يقول المؤرخون . أما أرسطو فهو يقول : « الذى بفعله كل شىء » ؛ فهو لايستعمل التسمية المحددة التى تدل على المذهب الذى يريد البعض أن ينسبه اليه .

(٢) فى اليونانية ὡς ἕξις τις (= كملكة ما) . وكلمة ἕξις لها معانٍ كثيرة : فعل الامتلاك ؛ أو حالة الامتلاك فى مقابل حالة التحصيل والكسب ؛ أو الحالة أو النحو الذى يكون عليه الوجود ؛ أو حالة البدن أو ملكة بدنية أو حالة أو ملكة للعقل أوللروح ؛ بما فى ذلك فكرة كون الشىء فى حالة الوجود بالفعل لا الوجود بالقوة ؛ أو الملكة أو المقدرة الناتجة عن التجربة = والمقصود ، فى أغلب الظن ، هو حالة الوجود والملك المقابلة لحالة العدم والعوز ، لالكون الشىء بالفعل فى أول درجاته = راجع تعليق Tricot على كتاب النفس ، فى نفس الموضع ، ص ١٨٢ من ط . باريس ١٩٣٤

(٣) يقصد بلا شك العقل ، بحسب التقسيم الاعتبارى ، فى ناحيته الفاعلة ؛ وهو العقل على الحقيقة . والصفات التالية تنطبق على العقل بمعناه المطلق ، يدل على ذلك مانجده مثلا فى كتاب النفس ذاته : ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده ، ٤٢٩ ا س ١٥ فما بعده ، وص ٤٢٩ ب ص ٢٢ ومابعده

(٤) كلمة χωριστός التى يستعمها أرسطو هنا معناها المفارق أو القابل للمفارقة ؛ والمعنى الثانى هو المقصود بلا شك ، لأن العقل مادام فى النفس — والكلام هنا عن العقل الذى فى النفس — لايمكن أن يوصف بأنه مفارق ، أعنى مستقلا بالفعل عن الانسان — راجع ص ٣١٦ مما تقدم لمعرفة وجوه أخرى لهذه الكلمة .

(٥) المقصود من كلمة ἀπαθὴς فى الغالب أنه غير منفعل ، بمعنى أنه بتعقله للمعقولات لايتغير ، ولا تفسد صورته ، ولا يفقد طبيعته ، بل هو يتقبّل صورَا المعقولات مع بقائه هو هو — وهذا ، عند أرسطو ، هو ايضاً شأن القوة الحاسة ؛ لأن الحاس ليس هو العضو بل القوة الحاسة المتحدة بالعضو ؛ وهى تقبل صورة المحسوس . دون أن تستحيل طبعتُها أو تفسد .

(٦) ἀμιγής ، ومعناها : غير ممتزج ، غير قابل للامتزاج بشىء آخر ، خالص ؛ فقد يكون المقصود أنه بسيط (والعقل يوصف بالبساطة فى كتاب النفس — مثلا ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده) ؛ أو أنه غير ممتزج بمادة ، وهذا مايذهب اليه يحيى النحوى ومن تابعه ، مثل القديس توما ؛ فهم يعتبرون كلمة « بمادة » مقدرة بعد كلمة « غير ممتزج » ؛ أو أنه غير ممتزج بالصور المعقولة التى يتقبلها ، وهذا هو رأى بعض العلماء المحدثين — ولا شك أن مما يؤيد هذا الرأى قول أرسطو (ص ٤٢٩ ا س ١١ وما يليه) : « فلما كان العقل يتعقل الأشياء كلها ، فلابد =

بالفعل [١] ، ذلك أن الفاعلَ [٢] دائما أشرفُ رتبةً من المنفعل ؛ وكذلك المبدأ [٣] أشرف من الهيولى .

والعلم بالشىء بالفعل هو عينُ الشىء [٤] ، أما العلم الذى بالقوة ، فهو أسبق [من العلم بالفعل] بالزمان فى الفرد ؛ لكنه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان [٥] . ولكن ليس الأمر أنه [٦] أحياناً يفكر وأحياناً لايفكر . وهو متى

= أن يكون غير ممتزج ، لأنه لوامتزج بأحدها ، لما استطاع تعقُّلَ الآخر ؛ وقد يقصد أنه — خلافا للقوة الحاسة مثلا — غير متّحد بالأعضاء البدنية ولاممتزج بها (كتاب النفس ص ٤٢٨ ا س ٢١ فما بعده ، ص ٤٢٩ ا س ٢٤ وما بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ فما بعده مثلا) . وليس معنى هذا كله أن كلام أرسطو غامض ، بل معناه ان أرسطو يعبر تعبيراً كليا ، يريد به أن يقول إن العقل صورة غير مادية لاتمتزج بشىء آخر أيا كان .

(١) كلمة : « وهو » لايقابلها لفظ يونانى ، بل يسوق أرسطو هذه العبارة رابطا إياها بما قبلها باستعمال اسم الفاعل من فعل الكينونة والعبارة اليونانية هى : τῃ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργειᾳ ، ويمكن ترجمتها هكذا : وهو ، من حيث الجوهر ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بالجوهر (بالماهية) ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بذاته ، [موجود] بالفعل ، أو : موجود من حيث الجوهر (الماهية ، الوجود) بالفعل — وهذه الترجمة الأخيرة لا على اعتبار أن اسم الفاعل من فعل الكينونة (وتحته خط) رابط للسياق ، كما هى الترجمة المشهورة ، بل على اعتبار أنه صفة معطوفة على الصفات المتقدمة عليها . والمقصود ، فيما أعتقد ، هو أن العقل موجود بذاته وفى حالة الفعل ، مستقلا عن معقولاته — ويؤيد هذا ما يقوله أرسطو ، بعد ذلك ، عنه ، إذا فارق الإنسان .

(٢) لا يستعمل أرسطو هنا الاصطلاح الفنى للفاعل وهو : ποιητικός ، بل يستعمل اسم الفاعل اللغوى من فِعْل فَعَل وهو ποιοῦν ، مسنداً لغير العاقل — وهذا له دلالته من حيث الفكرة .

(٣) كلمة ἀρχὴ التى يستعملها أرسطو هنا معناها المبدأ أو العلة (المبدأ بالمعنى الذى عند فلاسفة اليونان الأولين مثلا أو أحد المبادىء أو العلل الأربع عند أرسطو) . والمقصود من المبدأ أو العلة هنا المبدأ الفاعل أو الغائى أو الصورى أو كلاهما معا .

(٤) تجد هذا المعنى فى مواضع أخرى من كتاب النفس ، مثلا ص ٤٣٠ ا س ٣ — ٤ ، ٤٣١ ب س ١٧ .

(٥) ليس من السهل أن نجد لهذا الكلام من أول الفقرة علاقة بما قبله أو بعده . والكلام بعد هذا الفاصل يعود إلى العقل .

(٦) المقصود هو العقل الفاعل ، غير أن أرسطو لا يذكر الفاعل صراحة .

فارقَ [١] ، لم يكن إلاّ ماهو عليه فى ذاته . وهذا هو وحدَه [٢] اللامائت ، الأبدى ؛ ومع ذلك فنحن لانتذكر [٣] ، لأنه غير منفعل ؛ على حين أن العقلَ المنفعل [٤] فاسدٌ ، و بدونه [٥] لاشىء يفكر [٦] » .

و إذن فلابدّ عند أرسطو — قياساً على مافى الطبيعة [٧] — من أن يوجد فى النفس

---

(١) هذا دليل جديد على أن الكلام فى هذا النص كله يتعلق بالعقل الذى فى الإنسان ؛ والمقصود هو : أنه متى فارق الإنسان ، عاد إلى الحالة التى كان عليها قبل اتصاله بالإنسان .

(٢) المقصود طبعاً هو العقل الفاعل أو بالأحرى العقل بالمعنى المطلق .

(٣) لأن التذكر ليس فعل العقل بذاته ، بل هو فعل الإنسان — راجع مثلا كتاب النفس ص ٤٠٨ ب س ٢٧ — ٣٠ ، وتعليقنا التالى على هذا النص كله ، ص ٣٤١ .

(٤) هنا يذكر أرسطو باليونانية عبارة « العقل المنفعل » صراحة .

(٥) فى الأصل : καὶ ἄνευ τούτου ، ومعناها : وبدونه أو وبدون هذا . والضمير قد يعود إما على العقل الذى هو المبدأ الفاعل — الذى قد استعمل أرسطو فى كلامه السابق عنه اسم الإشارة فى صورته التى تعود على الشىء بوجه عام ، لا على الشىء المذكر ، (لأن العقل فى اللغة اليونانية مذكر) ؛ وقد يعود على العقل المنفعل قبل ذلك مباشرة ، ذلك لأن الصيغة النحوية للضمير أو لاسم الإشارة تسمح بالاحتمالين ، وكذلك الوجهان يجوزان بالنسبة لفعل : « يفكر » ؛ هذا إلى أن كلمة « لا شىء » تصلح — لغويا ونحويا — لأن تكون فاعلا ومفعولا .

(٦) وإذن فهذه الجملة الأخيرة تحتمل الوجوه الآتية : (١) وبدونه (أى العقل المنفعل المذكور قبل ذلك مباشرة) لا يفكر العقل الفاعل شيئا ، (٢) وبدونه (أى العقل المنفعل) لا شىء يفكر ، (٣) وبدونه (أى العقل الفاعل) لا يفكر العقل المنفعل شيئا ، (٤) وبدونه (أى العقل الفاعل) لا شىء يفكر ، (٥) وبدون ذلك (هذا) لا شىء يفكر . ولكن الوجه الأول هو الأولى ؛ لان الفكر يشترط فيه انفعال فى شىء قابل للانفعال بواسطة شىء هو موضوع للفكر ؛ وهذا ما تدل عليه العبارة السابقة ويؤيده ما يقوله أرسطو من أن الوظائف النفسية على تنوعها هى أفعال للانسان المركب لا للقوى النفسية المجردة — راجع ما يلى ص ٣٤١ . وهذه الجملة ليست دليلا على غموض تعبير أرسطو بقدر ما هى دليل على التفكير والتعبير فى صورة كلية جامعة .

(٧) على أن النفس عند أرسطو — وسط التعريفات المشهورة التى نجدها فى كتاب النفس : ص ٤١٢ ا س ١٨ ، س ٢٦ ، ص ٤١٢ ب س ١ — ٥ ، ص ٤١٣ ب س ١٠ فما بعده ، ص ٤١٥ ب س ٧ فما بعده — هى صورة الجسم الحى ومبدؤه وعلته ، كالصورة أو الطبيعة بالنسبة للأشياء الطبيعية .

ولعل المقصود هنا — كما أشار تريكو Tricot فى تعليق على ترجمته لكتاب النفس ، =

تمايزٌ يماثل التمايزَ بين مادة تصير كلَّ شيء فى داخل النوع و بين علة أو فاعل يُحدث كلَّ شيء ، يعني أن فى النفس الإنسانية عقلا ، هو قوةٌ ، أى قابلٌ لأن يصير جميعَ المعقولات ، وعقلا هو علةٌ فاعلة ، تُحدث المعقولات . هذا العقل بالنسبة للمعقولات شبيه بنور يكشفها ، فتصير فيه معقولاتٍ بالفعل، بعد أن كانت معقولاتٍ بالقوة ، كما يكشف النورُ الألوانَ فيجعلها ألواناً بالفعل بعد أن كانت ألواناً بالقوة .

هذا التميز بين فاعل ومنفعل لابد منه نظرياً ، لأن العقل ، قبل التعقل ، إنما هو عقل بالقوة ؛ فإذا تعقل الأشياءَ ، فلابدّ أن تكون فى ذلك ناحيةٌ فاعلة . وهذا التقسيم عند أرسطو غير صريح ، وهو فى أغلب الظن تمثيلى اعتبارى ، قياساً على حال الطبيعة ، وجرياً — إلى حد ما — على ما يسمى قاعدة التماثل بين الموجودات — هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن هذا التميز أشبه بالمخرج من مشكلة يذكرها أرسطو (ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده) وهى : « إذا كان العقل بسيطاً وغيرَ منفعل ، و إذا كان — كما يقول أنكسا جوراس — لايشارك شيئاً قط فى أمر ما ، فكيف يفكر ، إذا كان التفكير ضرباً من الانفعال ؟ » ؛ وهو يجيب عنها بقوله إن ذلك « من جهة أن شيئين يشتركان فى أمر مّا ، يظهر أن أحدهما يفعل والآخر ينفعل »[(١)] .

= ص ١٨١ من ط . باريس ١٩٣٤ — هو أنه فى كل ما فى الطبيعة ، سواء أكان شيئا طبيعيا أو صناعيا ، لا بد من تميز: (١) «ما منه الشيء» — أى مادته ، (٢) المبدأ الفاعل، الذى هو به . لكن ما وجه كون العقل الفاعل مبدأً فاعلاً ؟ يجد تريكو أن الجواب على هذا فيما يقوله أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة ص ١٠٤٩ ب س ٢٤) من «أن الموجود بالفعل يحصل من الموجود بالقوة بواسطة شيء آخر هو بالفعل » . فالعقل الفاعل بالنسبة للمعقولات كالنور بالنسبة للمرئيات . هو يجعلنا قادرين على إدراك المعقولات . أما العقل المنفعل فهو قوة (أى بالقوة) محضة ، لايستطيع بذاته أن يتعقل شيئا ، فلا ينتقل إلى الفعل إلا بالمعقولات ؛ ولكن هذه ليست بذاتها معقولات ، لأنها ملابسة للاحساس والتخيل ؛ فلا بد أن تستخلص منهما ، وهذه هى مهمة العقل الفاعل فى النفس . ونستطيع أن نضيف الى كلام تريكو أن العقل المنفعل أشبه بمجال الإحساس والتخيل ، وهو المجال الذى لابد أن يعمل العقل فيه بالتجريد ، حتى يستخلص منه الكلىّ ؛ لأن العلم — عند أرسطو — هو العلم بالكلى الذى فى النفس لا بالجزئى المحسوس (كتاب النفس ص ٤١٧ ب س ٢١ فما بعده) .

(١) فيما يتعلق بمشكلة أن الشيء ينفعل تحت تأثير ما يماثله (كتاب النفس مثلا ص ٤١٦ =

يضاف إلى هذا أن طريقة تعبير أرسطو — كما تقدم فى التعليقات على النص — وخصوصاً عدم ذكره عبارة « العقل الفاعل » ذكراً صريحاً يُشْعِر بالتمايز الحقيقى ، كل هذا يلطّف من حدة التقسيم الذى يجب أن نفهمه على أنه دالٌّ على ناحيتين لشيء واحد ، و إحداهما عارضة له لعلاقته بشيء آخر — كما سنرى .

و إذن فليس فى النفس عقلان حقيقة ، بل هو عقل واحد ذو ناحيتين ، إحداهما له بذاته والأخرى له من حيث علاقته بالبدن ووسائله فى الإحساس والتخيل ، وهذا هو المبرّر للكلام عن العقل المنفعل ، الذى هو حالة طارئة للعقل ، ما دام فى الإنسان ؛ ولذلك ذهب بعض الشراح[(١)] — لا بغير حق — إلى أن المقصود بالعقل المنفعل هو المخيِّلة .

و إذا كان أرسطو يقول — كما تقدم[(٢)] — بعقل نظرى وعقل عملى لكل منهما مبادئُه وغايته ، وذلك بحسب ناحيتى فعل العقل الإنسانى ، فهل معنى ذلك وجود عقليْن متمايزين حقيقةً ؟ وكيف كان يمكن أن يتمّ نظامُ الحياة الإنسانية مع وجودهما ؟ فالحق أنه لا يصح أن نعتبر كلام أرسطو عن فاعل ومنفعل فى النفس دليلا على أن

= ب س ٣٥ — ٣٦) يرى أرسطو (الكون والفساد كتاب ١ باب ٧ ص ١٦٦ فما بعدها من الترجمة العربية ١٣٥٠ هـ — ١٩٣٢ م خصوصا فقرة ٤ ، ٥) أن الفاعل والقابل للفعل يجب أن يكونا متشابهين متغايرين فى النوع . وليس فى هذا ما يهدم رأينا الأساسى فى أن العقل المنفعل هو القوى النفسية التى فى خدمة العقل بالمعنى الحقيقى ؛ ذلك لأن النفس ، بوجه عام عند أرسطو ، صورة أو مبدأ للجسم العضوى كما قلنا فى الهامش المتقدم . والعقل الحقيقى أيضا صورة أو مبدأ ؛ فالاتفاق فى الجنس موجود ، والاختلاف فى النوع موجود أيضا . أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسد فانٍ ، فهو على معنى أن هذا العقل فاسد من حيث هو صورة منفعلة . وإذا كانت النفس بوجه عام لها حياة من حيث هى عقل ، ولها حياة من حيث هى مصدر لحياة جسم حى تحركه ، فههنا المشكلة الحقيقية فيما يتعلق بمذهب أرسطو فى النفس ؛ فهل النفس بالمعنى المطلق خالدة أم بمعنى أنها عقل فقط — وهذه نقطة خلافية تترك باب البحث فيها مفتوحا . على أنه لو كانت النفس على اختلاف نواحيها خالدة فهى لا تخلد كنفس بل كصورة .

(١) مثل ثامسطيوس ومن تابعه كالقديس توما — راجع تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، الطبعة الثانية ١٣٦٥ — ١٩٤٦ ص ١٦٦ . (٢) ص ٣٣٢ — ٣٣٣

العقل ليس واحداً بالذات ، وإن كان متعدداً بحسب نواحى فعله من جهة أو بحسب حالتيه مفارقاً أو متصلا بالبدن من جهة أخرى . وليست كل تمييزات أرسطو التحليلية كتمييزه الأثير عنده بين القوة والفعل أو بين ما هو بالذات وما هو بالعرض فى الشىء الواحد دليلا على التعدد الحقيقى . وإذا كان أرسطو يوحّد بين العقل ومعقوله ، فهل من المتصوّر أن يعدِّد العقلَ نفسه فى الإنسان ! ؟

وينبغى أن نلاحظ — لإلقاء نور على هذه المشكلة — أن أرسطو ، فى مواضع مختلفة من كتاب النفس ، قد فطن إلى الصعوبات التى تلزم عن القول بتركيب النفس من أجزاء مادية أو بانقسامها إلى جزء مفكر وجزء نزوعى أو إلى قوى منفصلة ؛ فكيف تجتمع ، إذن ، الأجزاء المختلفة أو كيف يمكن أن تتم وحدةُ النفس ! ؟ (ص ٤١٦ ا س ٥ فما بعده ، ص ٤١١ ب س ٥ وما يليه إلى آخر الفصل) .

ولا شك أنه يؤخذ من جملة كلام الفيلسوف اليونانى أن انقسام النفس إلى قوى مختلفة إنما هو انقسام ذهنى لا انقسام مادى مكانى (ص ٤١٣ ب س ١٠ وما بعده ، س ١٤ ، ٢٧ — ٢٨) . هذا إلى أن القول بأجزاء مستقلة منفصلة يؤدى إلى صعوبة كبيرة : فنحن فى هذه الحالة لا نستطيع أن نعرف فى حق قوة من القوى النفسية (ولتكن المتصوِّرة) مع أى القوى الثلاث الكبرى تشترك فى الذات وعن أيها تمايز ؛ وكذلك لا يمكن فصل إحدى القوى (كالقوة النزوعية) عن الأخرى ، لأنها تتجلى فيها جميعاً (ص ٤٣٢ ا و ب) — ولعل فى هذا ما يرجح القول بأن العقل أبعد عن التعدّد بالذات من النفس .

وأخيراً فلا شك أن أرسطو بحسب كلامه فى أكثر من موضع من كتبه يعتبر أن العقل — بالمعنى المطلق — يأتى من الخارج ويدخل ، على نحو ما ، فى الإنسان ، وأنه شىء إلهى (لا الإله نفسه) . هذا العقل ليس مادياً ، بطبيعة الحال ، وليس فيه قبل الدخول فى البدن معقولات قط ؛ فهو من هذا الوجه ، وإن كان فى ذاته جوهراً متحققاً بالفعل ، عقلٌ بالقوة — وهذا واضح ؛ لأنه

لا العقل ، بذاته وقبل قبوله للمعقولات ، عقلٌ بالفعل ؛ ولا الحسّ أيضاً ، قبل إدراكه للمحسوس حسٌّ بالفعل . وهذا ثابت فى مذهب أرسطو .

وإذا دخل العقل فى الإنسان وانضاف إلى القوى النفسية الأخرى ، عند ذلك يصير له — بالعرض — جانبٌ منفعل بحكم أن وظيفته الأساسية ، وهى التعقُّل لا تتيسر إلا باستعمال الإحساس والتخيل . وليست الوظائف الإنسانية على اختلافها ، عضوية كانت أو نفسية بالمعنى العام أو عقلية بالمعنى الخاص ، وظائفَ للبدن بذاته ولا للنفس بذاتها ولا للعقل بذاته ، بل هى كلها أفعال للإنسان المحسوس[(١)] ، لهذا الإنسان المشاهَد المركّب من عقل وبدن ، هما وحدةٌ وثيقة إلى حد بطلان صفات ناحيتيها ، إذا انحلّت . وهكذا يكون الموقف العجيب للعقل فى النفس الإنسانية التى هى « كمالٌ أولُ لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، لجسم عضوى » أو « كمال أول لجسم طبيعى عضوى »[(٢)] : فهو يكون فاعلا بالذات منفعلا بالعرض ؛ وهذا لا يمنع من أن يطلق أرسطو عليه الصفات التى يذكرها من أنه قابل للمفارقة ، غير منفعل ... الخ ، لأن هذه كلها صفاتٌ ذاتية له قبل اتصاله بالبدن وبعد مفارقته له . ويعزّز هذا الرأىَ قولُ أرسطو عنه إنه « إذا فارق لم يكن إلا ما هو عليه فى ذاته »[(٣)] . فكأن الجانب الإنفعالى عارض ، ويجب ألا نتصور أن هذا الانفعال من النوع العادى الذى يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ؛ وإذا كان الانفعال حتى فى القوة الحاسة انفعالا من نوع معين ، لا يصاحبه تغير ولا فساد فى القوة الحاسة — لأنه إدراك للصورة ، وليس تمثيلا للمادة — فلا شك أن انفعال العقل يكون من نوع أعلى من ذلك[(٤)] ؛ فهو تقبّل العقل للمعقولات . وكما أن الحاسّ والمحسوس شىء

(١) انظر مثلا كتاب النفس ص ٤٠٣ ا س ٥ — ١٠ و س ١٥ فما بعده ، ص ٤٠٨ ب س ١٣ فما بعده ، س ٢٨ وما يليه .

(٢) كتاب النفس ص ٤١٢ ا س ٢٧ و ص ٤١٢ ب س ٤ — ٥ . قارن التعريفات التى يذكرها الكندى للنفس فى رسالة الحدود ، ص ١٦٥ مما تقدم ، حيث تجد تعريفا ثالثا وتجد الاصطلاح العربى فى عصر الكندى .

(٣) راجع التعليق على النص المتقدم ، ص ٣٣٦ — ٣٣٧

(٤) يقول أرسطو (ص ٤١٧ ب س ٨ — ١٠) إن انفعال المفكر ، إذ يفكر ، لا يزيد على انفعال المعمارى ، إذ ينشىء البناء .

واحد ، فكذلك العقل والمعقول شيء واحد [١] .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقرر المعنى الأرجح للعبارة الأخيرة من نص كتاب النفس المتقدم ، وهو أنه : بدون العقل المنفعل لا شيء يفكر ، يعنى : بدون أن يكون ثم عقل يتقبل المعقولات لا يوجد تعقّل ولا فكر [٢] .

أما تمييز أرسطو بين العقلين من حيث الشرف والمرتبة ، بقوله إن الفاعلَ أشرفُ من المنفعل ، فلا يكفى دليلا على وجود عقليْن متمايزين عدداً ، بل يدل على أن العقل،فى حالته الذاتية له،أشرف منه فى حالة انفعاله بتقبل المعقولات ؛ لأن الثبات ، عند أرسطو ، حالة أشرف من حالة الانفعال مهما كان .

أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسدٌ فان ، فهو لا يقصد بذلك أن العقل بمعناه المطلق فان ــ فهو يقول قبل ذلك فى نفس الكتاب إن العقل أبدىّ ، غير منفعل ، غير مادى ، غير ممتزج [٣] . الخ ــ بل يعني تلك العلاقة التى بين العقل كجوهر معقول من جهة وبين النفس الحيوانية أو البدن ووسائله للإحساس والتخيل أو العقل بما تعرض له من تقبل للمعقولات من جهة أخرى . والأشبه أن يكون أرسطو هنا يستعمل الفكرة التى كانت عند أستاذه أفلاطون أساسَ القول ببقاء النفس الناطقة أو القوة النطقية الفكرية وفناء القوتين الشهوانية والغضبية لصلتهما بالبدن ؛ غير أن أرسطو يستعمل الفكرة فى ميدان أضيق من ميدان أستاذه ، وهو ميدان العقل (أو النفس) فى ناحيته الانفعالية المتصلة بتعقل الأشياء ؛ والواقع أن أرسطو فى أول أمره تابعَ أستاذَه إلى حد ما فى قوله بأجزاء النفس وقواها من غير أن يجعلها قاعدة أساسية فى مذهبه .

وأخيراً فالمسألة عند أرسطوليست مسألة تعدد حقيقى فى العقل ، بل هو تعدد

(١) كتاب النفس ص ٤١٧ ا س ٢٠ ، ٤١٨ ا س ٤ — ٥ ، ص ٤٣٠ ا س ٣ — ٤ ، ٤٣١ ب س ١ ٧ ، س ٢٦ فا بعده .

(٢) انظر المعانى الأخرى الممكنة ،ص ٣٣٧ مما تقدم .

(٣) كتاب النفس ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده ، ص ٤٢٩ ا س ١٠ فما بعده ،ص ٤٢٩ ب س ١ وما يليه.

تمييزى يشبه التمييز بين صورة فاعلة وهيولى منفعلة ، وهو من جهة أخرى تمييز بين عقل بالقوة وعقل بالفعل .

بقيت نقطة هامة نحب أن ننتهى بذكرها من الكلام عن مذهب أرسطو فى العقل ، وهى مسألة التمييز بين درجتين فى حالة الفعل للعقل الذى بالفعل ، الدنيا منهما بالنسبة للعليا هى ، من جهة ، كحالة ما هو بالقوة بالنسبة إلى ما هو بالفعل ، إذا كانت حالة الفعل هى مباشرة العاقل للعمل أو تعقّل العقل لنفسه من حيث هو عاقل لمعقولاته ؛ وهى ، من جهة أخرى ، كامتلاك الشيء بالنسبة لمباشرة استعماله ، إذا كان الاستعمال هو النظر العقلى .

نعرف أن أرسطو يقول [١] بعقل بالقوة هو أشبه بلوحة خالية لم يُكتب عليها شيء ؛ وهذا العقل ينتقل بتعقله للمعقولات من حالة كونه عقلا بالقوة إلى حالة كونه عقلا بالفعل . لكن هذه الحالة الثانية تسمح بتمييز جديد ، يقول أرسطو إن « العقل بعد أن يصير كلاًّ من المعقولات ، على النحو الذى يُسمَّى به عالمًا من يكون عالمًا بالفعل (وهذا ما يحدث عند ما يكون [العالم] قادراً بذاته على الفعل [٢]) ، فإنه عند ذلك لا يزال بالقوة من وجه مّا ، لكن لا على النحو الذى كان عليه قبل أن يتعلم شيئاً أو يكتشف شيئاً ، بل هو يكون قادراً على تعقّل نفسه » [٣] .

فالعقل يكون بالقوة — أو بالفعل إذا شئنا — من وجهين : هو بالقوة بالنسبة للمعقولات ، كما يكون الطفل مثلا قبل أن يتعلم شيئاً . فإذا عرف هذه المعقولات أصبح مالكا لها ، وصار له ما يُعرف عند أرسطو بالـ ἕξις أى حالة الملك ؛

(١) كتاب النفس ص ٤٣٠ ا س ١ وما بعده ، وكذلك أول الفصل الخامس من الكتاب الثالث .

(٢) يستعمل أرسطو هنا كلمة ἐνεϱεῖν ، ومعناها الفعل والتأثير

(٣) ص ٤٢٩ ب س٥ — ١٠ ؛ وربما يجد المحقق أن هذه الترجمة تختلف بعض الاختلاف عن الترجمة عن الفرنسية أو الانجليزية ، لكن ترجمتنا عن اليونانية مباشرة ، فهى أقرب مايكون بالعربية لتأدية مايقصده أرسطو .

وهذه هى حالة كون العقل بالفعل فى المرتبة الأولية . لـكن هذه الحالة التى هى عبارة عن مجرد امتلاك المعقولات هى بالقوة بالنسبة لحالة تعقُّلها فى علاقاتها العامة كالزمان والمكان والنسبة لغيرها ، على اختلاف أحوال هذه الاعتبارات ؛ وهذه هى حالة الفعل أو التمام ἐντελέχεια بالمعنى الحقيقى ، وهى الحالة التى تقترن بها مباشرة العمل أو تعقُّلُ العقل لمعقولاته ولنفسه ، من حيث هو صورة قد تشكلت على نحو ما بالمعقولات[1] .

وينبغى ألا نذهل عن قول أرسطو هنا بتعقُّل العقل لنفسه ؛ فإن هذا لعله أقرب وأوثق أصل لفكرة العقل المستفاد التى نجدها عند الفارابى[2] .

ويؤكد محتوى هذا النص ما يقوله أرسطو فى موضع آخر[3] ، مميِّزاً بين القوة والفعل ودرجاتهما ، يقول فيلسوف اليونان :

« . . . . . نقول ، من أحد الوجوه ، إن شخصاً مّا عالمٌ ، على النحو الذى نقوله إن شخصاً عالم ، لأنه من العلماء ومن يملكون العلم ؛ ولـكنا ، من وجه آخر ، نطلق اسم « عالم » على من قد ملك علم النحو . غير أن كلا منهما ليس على درجة واحدة فى القوة ؛ فالأول [هو بالقوة] لأن نوعه واستعداده[4] هو هكذا [بالطبع] ؛ والثانى [هو بالقوة] ، لـكنه ، متى شاء ، قادرٌ على مباشرة الفكر ، إن لم يمنعه مانعٌ خارجى ؛ فالذى قد أصبح مباشراً للفكر هو عالم بالفعل [بالمعنى الكامل] ، وهو يعرف ، على الوجه الدقيق ، أن هذا الشىء المشار إليه [مثلا] هو كذا . فكلا الأوّلَين عالم بحسب القوة ؛ غير أن الواحد [تخرج قوته إلى الفعل] بعد أن كان قد عانى تغيراً بواسطة التعلم ، مبدِّلا حالتَه مرات كثيرة

(١) راجع تعليق تريكو على هذا النص المتقدم ص ١٧٨ من ترجمته لـكتاب النفس ط باريس ١٩٣٤

(٢) راجع ماتقدم ص ٣٢٦ ، تعليق رقم ١

(٣) كتاب النفس ص ٤١٧ ا س ٢١ — ٤١٧ ب س ١ فما بعده

(٤) فى الأصل اليونانى : ومادته (أو هيولاه) ، والمقصود هو القابلية والاستعداد — يعنى بالجملة أن نوع الإنسان العام الشامل لـكل فرد من أفراده وكذلك استعداده هما بحيث يكون قادراً على تقبل العلم .

من ضدها [إلى ضدها][1] ، على حين أن الآخر [تخرج قوته إلى الفعل] بأن ينتقل من [مجرد حالة] الإحساس أو النحو — دون مباشرة استعمالهما — إلى [حالة] استعمالهما على وجه آخر . . . . لأن من يباشر النظر يصير مالـكا للعلم [بالفعل] (لأن مالك العلم يصير مباشراً للنظر) »[2] .

وجملة رأى تريكو ورأى روبان Robin (فى كلامه فى الموضوع فى معجم لالاند الفلسفى تحت كلمة acte — كما يحكى ذلك تريكو — ص ٩٨ من الترجمة) فى هذا النص الذى أكملناه بحسب زيادات تريكو مع تعديل أحياناً ، هى أن التمييز الأساسى هنا هو بين الممكن والمتحقق بالفعل ودرجاتهما : فالإمكان غير المعيَّن يصير ، عند تعيُّنه ، فى حالة ماهو بالفعل فى المرتبة الدنيا ؛ وفى مرتبة تالية يتمّ التعيُّن بواسطة استعمال كذا من الصور فى كذا من الهيولى ، وعن هذا تنشأ « طبيعة » لها كذا من الخواص ، أو كائن حىّ له كذا من الوظائف ، أو فاعلٌ له كذا من المقدرة والاستعداد . وهذه هى المرتبة الوسطى التى يسميها أرسطو ἕξις ، حالة الملك أو الامتلاك ؛ وهى حالة بالفعل ، غير أنه ينقصها أن تظهر بآثارها أو أن تُستعمل بمباشرة النظر أو العمل ؛ وعند ذلك يحقق الشىءُ أو الفاعلُ كمال صورته ؛ وهذه هى المرتبة الثالثة والعليا — راجع تريكو ص ٩٨ .

ويجب ألا نذهل عما يمكن أن يؤخذ من كلام أرسطو هذا من أن العقل الذى بالفعل يظهر بالفكر أو العمل ، وذلك إذا أراد صاحبه ذلك . ويقول أرسطو فى أكثر من موضع[3] إن حالة الفعل لهـا معنيان : هى تكون كالعلم أو كالنظر العقـلى[4] ؛ وبينهما عنصر مشترك ، كما أن النفس تكون حاضرة فى النوم

(١) من الجهل إلى العلم أو من الرأى الخطأ إلى الرأى الصواب ، وهذا هو التغير الذى يتكلم عنه أرسطو . أما تحقق العلم بالاستعمال له فليس تغيراً بل هو أشبه أن يكون نمواً أو بروزاً لما فيه — راجع تعليق تريكو ص ٩٩ ، من ترجمته .

(٢) يحتمل النص هذين الوجهين ، وهو ، بحسب ترجمة تريكو ، هكذا : « إنه بالمران فى المعرفة يصير من يملك المعرفة ، عالما بالفعل » .

(٣) ص ٤١٢ ا س ٩ وما بعده و س ٢٠ — ٢٥

(٤) ἐπιστήμη معناها العلم أو المعرفة ؛ أما كلمة θεωρεῖν فيقابلها النظر العقلى أو التأمل ؛ ولـكن تريكو يترجمها بقوله : المران فى المعرفة

واليقظة اللذين يعرضان فى حضورها ؛ ولـكن النوم مماثل لامتلاك المعرفة دون مباشرة العمل أو دون تأثير ، على حين أن اليقظة تشبه النظر العقلى [١] .

و بعد هذا يسهل علينا جداً أن نعرف ما يقصده الـكندى بما يسميه العقل الظاهر ، وهو الذى يخرج من النفس و يتجلى للغير عنــد الاستعمال وعند إرادة الاستعمال .

انتهينا من الـكلام عن مذهب أرسطو فى الموضوع الذى نحن بصدده ، و إنما دعانا إلى الإطالة فى ذلك إيجـازُ جيلسون — وخصوصاً ناجى — وعدم استقصائه للمسألة ، ممـا أدى إلى تصور مذهب أرسطو أصعب مما هو وأغمض ، و إلى إغفال نصوص ونواحى من هذا المذهب كان من شأنها أن تصلح بلا شك أساساً لبعض آراء العرب فى الموضوع أو أن تكون على الأقل بمثـابة الإشارة أو الدفعة الأولى إلى هذه الآراء .

* * *

ولا نريد مناقشة ناجى فى رأيه ، بعـد أن قد تبينت من عرضنا للمسألة احتمالاتٌ أخرى ؛ كما لا نريد نقد رأى جيلسون فيما أضافه إلى حساب العرب من أنهم نسبوا إلى الإسكندر آراء وعبارات ليست له ، أو أنهم عرفوا مذهبه ، وعدّلوه ، وفيما يميل إليه منهجُ بحثه من تحميل العرب أخطاء اللاتينيين — أقول لا نريد نقد رأى جيلسون، لأنه لا يدعمه بشواهد تاريخية أو شواهد من النصوص، وهو بعد هذا يحمل الطابع الافتراضى الخيالى الذى لا يصح أن يلجأ إليه الباحث إلا إذا كان قد استوفى دراسة جميع الوقائع ، أو إذا لم تـكن دراستُها ممكنة ، مما يدعو بطبيعته إلى فرض الفروض ، و إن كانت هذه الطريقة ، على أى حال ، ليست فى العلم والتحقيق العلمى بشىء .

يفترض جيلسون ضمناً أن العرب عرفوا مقالة الإسكندر فى العقل ، وأنها كانت مصدراً لآرائهم ؛ ولـكنه يعترف من جهـة أخرى بأن نقطة البداية فى مسألة العقل توجد عند أرسطو، دون أن يحاول الانتفاع بهذه الفكرة الأخيرة فى تجلية

(١) ص ٤١٢ ا س ٢٣

المشكلة ، مع عِظَم ما تتيحه من حلول جيدة ؛ بل هو يسرف فى رد كل شيء — خصوصاً عند الـكندى — إلى الإسكندر . نعم ، لقد ذكر العرب للاسكندر كتاب النفس [١] ، ولـكنهم عرفوا قبل كل شيء كتاب النفس لأرسطو ، لـكن بشروح سنبليقيوس أوثامسطيوس [٢] لا بشرح الاسكندر ، وعرفوا كتبا فى النفس أو فى العقل والمعقول لثاوفرسطس وفورفيريوس وثامسطيوس ولآخرين غيرهم [٣] ؛ فلا مبرر لقصر كل شأن فى معرفة رأى الـكندى على الإسكندر وحده .

* * *

والنقطة الأساسية التى نحب أن نشير إليها هى أن جيلسون يسرف فى فهم الـكندى بالاسكندر ، متجاهلا شأن « المعلم الأول » عند العرب ، وأن موقف الـكندى من أرسطو هو موقف الإسكندر نفسه ، فكلاهما قارىءٌ لـكتبه ومنتفع بما فيها. و إذا كان الـكندى يصرح بأنه يبين مذهب أرسطو، و إذا كان لا يذكر اسم الإسكندر قط ، فإن من الواجب على الباحث أن يلتمس أصل المسألة كلها عند أرسطو أولا . وعدم القيام بهذه المهمة هو الذى دعا جيلسون إلى نسبة ما يحكيه الـكندى إلى الإسكندر على نحوفيه تـكلّفٌ شديد ، لأن ما يقرره الـكندى لا يشبه ما عند الإسكندر ، لا من حيث الألفاظ ، ولا من حيث المعنى أحياناً — وهذا ما قد اضطر جيلسون إلى الاعتراف به دون قصد — ودعاه أيضا إلى اتهام العرب بتغيير مذهب الإسكندر ، أو بنقله معدّلا ، أو بعدم فهمه ، و إلى القول بأن اللاتينيين عند ما ترجموا الإسكندر عن اليونانية ، تأثروا بالتراجم العربية ، إلى غير ذلك من الافتراضات التى لا أساس لها .

فلننظر فيما يذكره الـكندى عن أرسطو ، لنرى هل هناك توافق . ولنلاحظ أولا أن فيلسوف العرب يذكر المعانى أو المدلولات التى تدل عليها كلمة العقل بالمعنى المشترك ، و إنْ لم تـكن المدلولاتُ متشابهةً تماما أو مختلفة تماما .

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٣
(٢) الفهرست ص ٢٥١
(٣) نفس المصدر ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

العقل الأول ، بحسب حكاية الكندى ، هو عقل بالفعل أبداً ، وهو علة لجميع المعقولات والعقول الثوانى ؛ وهو الذى يُخرج النفسَ من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل .

يرى جيلسون أن هذا العقل هو الإلـٰه أو العقل الإلـٰهى عند الاسكندر . ولكن الذى لاشك فيه أن عند أرسطو أيضا عقلا بهذا المعنى ، وهو الإلـٰه نفسه أيضا ، الذى هو عقل ، ومحرك أول ، وعلة أولى الخ . وأحرى ما يقصده الكندى هو هذا العقل الذى يعرفه الفارابى أيضا عند أرسطو ، ويقول إنه هو « مبدأ المبادىء كلها... العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول »[1] ، وإنه هو الذى يتكلم عنه أرسطو فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة .

وإذا أضفنا إلى هذا أن جيلسون نفسه يلاحظ خلافا بين ما يقوله عنه الكندى وما يقوله عنه الإسكندر ، كان ذلك معززاً لما نذهب إليه .

هذا العقل الأول — بحسب حكاية الكندى — هو ، فى أغلب الظن ، أوّلُ ، من حيث أنه العلة الأولى الشريفة ، وفى مقابلة العقول الأخرى المعلولة ، التى هى عقولٌ ثوانٍ — على معنى صفتها ومرتبتها الوجودية — مجردةٌ عن المادة ، ولا تتمثل فى الوهم فى صورة حسية ، أو ليس لها — فى ذاتها — قوة المخيلة .

والنفس تكون عاقلة بالقوة ، ثم يتحد بها أحدُ العقول الثوانى المجردة ، فعند ذلك تكون عاقلة بالفعل ؛ وهذا العقل يكون أولا عقلا بالقوة ثم عقلا بالفعل ، إذا تعقل المعقولات .

ولما كان هذا العقل ليس ، عند أرسطو ، أحد القوى النفسانية التى لكل كائن حى ، بل هو آتٍ فى الإنسان من الخارج ، ثم مآله أيضاً إلى ترك الإنسان ، فلا جرم أن يسميه الكندى بالمستفاد ، معبراً بذلك عن فكرة أرسطو تماما . وكلام الكندى عنه لا يدع مجالا للشك فى هذا ؛ فهو مستفاد بمعنى أنه لم يكن للنفس ثم صار لها ، وهذا معنى أولُ لكلمة « المستفاد » عند الكندى . ولو أننا

(١) رسالة العقل للفارابى ص ٣٥ — ٣٦ ط . بيروت ١٩٣٨ .

بين أيدينا ترجمة لكتاب النفس ترجع إلى عصر الكندى ، فربما كنا نستطيع أن نعرف أى المعانى اليونانية يقابلها .

هذا العقل المستفاد ، بالمعنى الأول ، ينتقل إلى الفعل بواسطة المعقولات ؛ وبما أنه لا تكون فيه المحسوسات ، بل الصور المعقولة المنتزعة منها ، ولا تكون فيه صور الجزئيات ، بل صور الأشياء الكلية الثابتة ، وتكون فيه الصور المعقولة بوجه عام ، فلذلك يقول الكندى : « فهذه الصورة[1] التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا[2] هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذى هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبداً » . وقد فهم جيلسون عبارة :« الذى هو نوعية الأشياء .. الخ» على أنها تعود على العقل الأول[3] ، ولاحظ فيها غرابة ؛ والحق أن الأولى أن تعود ، رغم الفاصل ، على العقل المستفاد ، بحيث يكون ذلك بياناً جديداً له . ومما يؤيد هذا قولُ الكندى فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم:) إن العقل هو « أنواع الأشياء — إذ النوعُ معقول — وما فوقها ، والأشخاصُ محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات الأشياء التى لا تعطى الأشياءَ أساميَها ولا حدودَها ؛ فإذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة . . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها — أعنى كلياتها — هى الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما ، أى بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ؛ فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل » .

(١) يقصد العقل المجرد الجزئى .

(٢) لعله يقصد أنها لا تتمثل فى العقل كما تتمثل الصورة الحسية المتخيلة — وهذا هو رأى الكندى فى المجردات التى هى موضوع ما بعد الطبيعة — أو أنها ليس لها ، من حيث هى عقل ، قوة المخيلة .

(٣) وهو معذور ، فلعل الترجمة اللاتينية مسئولة عن ذلك .

ومن الواضح أن العقل المستفاد هنا هو العقل الذى قد أصبح بالفعل بعد أن كان بالقوة؛ وهو فى الحالة الأولى مستفاد، لأنه آتٍ للنفس من الخارج؛ وهو فى الحالة الثانية مستفاد، لأنه لم يكن عقلا إلا بعد امتلاكه للمعقولات الكلية. ولا شك أننا هنا أمام أسماء تعبر عن رأى أرسطو؛ فلعلها من وضع الكندى نفسه، لكنها لا تخرج من حيث مدلولها عن فلسفة «المعلم الأول».

وهكذا لا نحتاج إلى القول بقصور فى تعبير الكندى، ولا إلى الخلط بين العقل المستفاد والعقل كملكة، كما فعل جيلسون.

هذا العقل الذى قد خرج بواسطة المعقولات من القوة إلى الفعل هو الذى تملكه النفس، وهو «قُنْيَةٌ» لها، قد مضى وقت اقتنائها؛ لكنه من هذا الوجه مجرد ملكة أو امتلاك؛ هو الـ ἕξις، كما يصفها تريكو ورو بان مثلا، وكما يؤخذ من كلام أرسطو فى بيانه لدرجات العقل الذى بالفعل، وهو الدرجة التى تشبه امتلاك العلم قبل مباشرة استعماله: إما بالنظر العقلى، وإما بالعمل بالمعنى العام. وإذا كان الكندى يتكلم عنه وحده فلذلك أساسٌ من كلام أرسطو لا شك فيه، إذا تأملنا النصوص التى ذكرناها ص٣٤٣ — ٣٤٤

وللنفس، بحسب كلام الكندى، أن تستعمل هذا العقل وأن تُظهره لغيرها أو فى غيرها بفعلها، متى شاءت؛ وهذه هى المرتبة الأخيرة من مراتب الفعل؛ كما بينها أرسطو؛ وإذن فليس أصدق فى وصفه من عبارة «العقل الظاهر» التى يستعملها الكندى. والألفاظ التى يستعملها الكندى تشف بمنتهى الوضوح عن رأى أرسطو؛ وإذا كان العقل الذى هو امتلاكٌ للمعقولات دون استعمالها «قنيةً» ساكنة فى النفس، فإن «العقلَ الظاهر» استعمالٌ لهذه القنية؛ وتمثيل الكندى لذلك بالكتابة التى توجد فى النفس على صورة علم بالكتابة، ثم تبرز بالاستعمال بحسب إرادة الإنسان إنما هو تمثيل صحيح، وهو أشبه بتفسير دقيق لمقصد أرسطو.

وإذن فلا حاجة إلى القول بأن هذا العقل الظاهر قليل الشأن فى تصنيف

الكندى للعقل؛ فالكندى يقصد به العقل الفاعل فى النظر أو الإظهار؛ وهو ليس ملكة، كما يذهب إلى ذلك جيلسون.

وإذا كان الكندى يعدّد أسماء العقل الثانى بحسب أحواله واعتباراته، فلا يصح أن نعتبر ذلك تعديداً حقيقياً؛ فالكلام كله عن العقل الإنسانى الجزئى، وهو — كما قد تبين بالنصوص — مطابق لمذهب أرسطو، لولا أن اختصار رسالة الكندى يجعل معرفة ذلك عسيرة.

فلسنا محتاجين إذن إلى البحث عما يقوله الكندى عن مذهب أرسطو، عند الاسكندر؛ لأن كل ما يقوله الكندى يمكن ردُّه على نحو أوثق إلى أرسطو، إذا وضعنا كل نصوص كتاب النفس أمامنا، وذلك دون تكلّف فى فرض الفروض، كما فعل ناجى أو جيلسون.

وهنا دليل على أننا عند فيلسوف العرب الأول أقربُ إلى المنابع الأصلية للفلسفة اليونانية، وأدنى إلى فهمها فهما صحيحا يدل على إعمال العقل، ويزيده قيمةً وضعُ الأسماء الملائمة. ولا نجد، فى هذه المسألة التى نحن بصددها، خلطا بين المذاهب ولا تفسيراً لمذهب أرسطو بمذهب شراحه، كالاسكندر — إذا شئنا — أو بالمذهب الأفلاطونى الجديد، وهو ما نستطيع أن نجد الدلائل عليه فى رسالة الفارابى فى العقل، إذا اقتضى البحث والتحقيق ذلك.

* * *

هذه الرسالة المختصرة القيمة لفيلسوف العرب تُرجمت إلى اللاتينية مرتين[1]:

إحداها بعنوان : Verbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione (= قول الكندى فى رأى القدماء فى العقل)؛ وهى، على القطع، لجيرارد الكريمونى، مترجم رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا.

والثانية بعنوان : Liber Alkindi de intellectu [et intellecto]

(١) راجع للتفصيل فيما يلى مقدمة ناجى لنشرته لكتاب العقل.

(= كتاب الكندى فى العقل [والمعقول] ، وهى يجوز أن تكون بقلم يوحنا الإسبانى .

والترجمة فى كلا الترجمتين لا تطابق الأصل العربى مطابقة دقيقة ، وفيهما أخطاء حقيقية ؛ وإن كانت إحداهما أجود ، وهى ترجمة جيرارد . وهما تختلفان فى أن أحداهما تشتمل على جمل أو عبارات ليست فى الأخرى ؛ ومن المدهش أن بعض الجمل الناقصة غير موجودة أيضاً فى النسخة العربية التى بين يدى ، ولكنها أحياناً مذكورة على الهامش مع إشارة إلى موضعها ، فكأن هذه النسخة قد قوبلت بأخرى أوفى منها . ولكن نظراً لعدم مطابقة أىٍّ من الترجمتين للأصل العربى ، فقد يجوز أن تكون كلٌ منهما قد نقلت عن نسخة خاصة .

أما الفرق بين الترجمتين و بينهما و بين الأصل الذى ننشره فهو يتجلى عند المقارنة لمن يعرف اللاتينية إذا شاء ؛ وقد أشرت فى هوامش النشرة إلى بعض النقط .

ورسالة الكندى فى العقل مثالٌ على معارف العرب الفلسفية فى الموضوع . أما عند الجمهور والمتكلمين والصوفية وأهل الحديث والأدباء بوجه عام فذلك مبحث خاص سنقف عنده بعد هذا التطويل الذى نرجو ألا يكون قد أملّ القارىء .

ولا ضرورة هنا إلى مواصلة البحث فى نظرية العقل عند الفارابى ومن بعده ؛ فإن هذا خارج عن موضوعنا الآن .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة أبى يوسف يعقوب بن إسحق الكندى

فى العقل [(١)]

فهمك الله النافعات ، وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات ! [(٢)] فهمتُ الذى سألتَ من رسْم قولٍ فى العقل ، موجزٍ خبَرى ، على رأى المحمودين من قدماء اليونانيين ؛ ومن أحمدهم [(٣)] أرسطالس [(٤)] ومعلمه فلاطن [(٥)] الحكيم ، إذ كان حاصلُ قول أفلاطن [(٦)] فى ذلك قولَ تلميذه أرسطالس [(٧)] ؛ فلنقُلْ فى ذلك على السبيل الخبرى ، فنقول : إن رأى أرسطاليس فى العقل [(٨)] أن العقل على أنواع أربعة : الأول منها العقل الذى بالفعل أبداً [(٩)] ؛ والثانى العقل الذى بالقوة ، وهو للنفس [(١٠)] ؛ والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل ؛ والرابع

---

(١) فى إحدى الترجمتين ، وهى التى ترجع إلى يوحنا الأسبانى : كتاب الكندى فى العقل [والمعقول] .

(٢) هذا الدعاء غير موجود فى أىٍّ من الترجمتين .

(٣) العبارة من قوله : خبرى ... إلى قوله : ومن أحمدهم ، لا توجد فى أى من الترجمتين؛ بل نجد فى ترجمة جيرارد : رسم قول فى العقل يبين رأى أرسطو . . الخ ، وفى ترجمة يوحنا : رسم قول فى العقل [والمعقول] على رأى أرسطو ... الخ .

(٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) هكذا فى الأصل .

(٨) عبارة : فلنقل فى ذلك ... إلى كلمة : فى العقل ، لا توجد فى أى من الترجمتين .

(٩) هكذا أيضا فى ترجمة يوحنا؛ أما فى ترجمة جيرارد فنجد بدلا من هذه العبارة عبارة أخرى، وهى : prima quarum est instrumentum omnium rationatorum et rationatum أى : « أولها أداة جميع المعقولات والعقول » ؛ وأغلب الظن أن كلمة أداة يقصد بها « علة » أو « أول » بدليل ما نجده فى الكلام عن هذه العقول فى أواخر الرسالة .

(١٠) نجد فى الترجمتين : والثانى العقل الذى بالقوة فى النفس .

العقل الذى نسميه الثانى[١] . وهو[٢] يمثل[٣] العقل بالحس لقرب الحس من الحى[٤] وعمومه له أجمع ؛ فإنه يقول[٥] إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيولانية[٦] ؛ وهى الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيولى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها[٧] ؛ فالصورة التى فى الهيولى هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أفادتها[٨] النفسُ فهى فى النفس ؛ وإنما تفيدها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ؛ فإذا باشرتها[٩] النفسُ صارت فى النفس بالفعل ؛ وليس تصير فى النفس كالشىء فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم[١٠] ، لأن النفس

---

(١) غير منقوطة فى الأصل ولعلها : الثانى ؛ غير أنه يقابلها فى الترجمتين الكلمة اللاتينية demonstrativum ، ومعناها المبين أو المبرهن ؛ ويسمى هذا العقل الرابع فى آخر الرسالة العقل الظاهر .

(٢) يشير الضمير إلى أرسطو فى ترجمة يوحنا ، لأنه يقول : وهذا العقل يمثله أرسطو بالحس .

(٣) أما فى ترجمة جيرارد فنجد et assimilatio rationis cum rensu ومعناها : «وهو تمثُّل العقل بالحس» ؛ فكأن هذا المترجم وجد الكلمة غير منقوطة فقرأها : تمثل ، بدلا من يمثل .

(٤) نجد عند جيرارد هذه العبارة : propter propinquitatem sensus cum veritatem et communitatem ad eam ، ومعناها : لقرب الحس من الحق وعمومه له ؛ فهو قد قرأ : الحق ، بدلا من الحى ، وترجم كما قرأ .

(٥) فى ترجمة يوحنا : فان أرسطو يقول .

(٦) فى الترجمتين نجد بدلا من كلمة الهيولانية عبارة : ذات الهيولى : habens materiam

(٧) يفهم من ترجمة يوحنا أن الضمير فى كلمة « فوقها » يعود على نوعية الأشياء ، ونجد فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى أن المقصود بذلك ، أنواع الأشياء وأجناسها ؛ راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٨) أى اكتسبتها ، ويقابل هذه الكلمة كلمة apprehendit (أى يأخذ أو يتناول أو يمسك) فى ترجمة يوحنا ، وكلمة adquirit (يحصل على ، يكتسب) فى ترجمة جيرارد .

(٩) يترجم جيرارد هذه الكلمة بنفس الكلمة اللاتينية التى يترجم بها كلمة أفادتها ، وهى كلمة adquiri ؛ ويترجمها يوحنا بالكلمة الأخرى .

١٠ يترجم جيرارد عبارة : كالمثال فى الجرم بـ icutsimilitudo in corpore (أى : كشبه الشىء [المثال أو الصورة] فى الجسم ؛ ويترجمها يوحنا بـ sicut caelatura in corpore ، كالنقش فى الجسم) .

ليست بجسم ولا متجزئة[١] ؛ فهى فى النفس والنفسُ شىء واحد ، لا غير ولا غيريّة لغيرية المحمولات[٢] .

وكذلك أيضاً القوة الحاسّة ليست هى شيئاً[٣] غير النفس[٤] ؛ ولا هى فى النفس كالعضو فى الجسم ، بل هى النفس ، وهى الحاس[٥] .

وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغير أو غيرية[٦] ؛ فاذن المحسوس فى النفس هو الحاسّ .

فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن[٧] من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل[٨] العقل ؛ فان النفس إذا باشرت العقلَ ، أعنى الصور

---

(١) لا مقابل لكلمة : ولا متجزئة ، عند جيرارد .

(٢) نجد فى ترجمة جيرارد هذه العبارة : sst igitur In anima, et anima est res una, non aliud (= ومعناها : فهى فى النفس ، والنفس شىء واحد ، لاغير) . أما عند يوحنا فنجد عبارة : est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa, non aluid ab ipsa, nec etiam alia alietate prædicamentorum (ومعناها : فهى فى النفس ، والنفس شىء واحد ، هى نفس ذاتها ، لاشىء غير ذاتها ، ولا هى غير بتغاير المحمولات) والترجمتان غير دقيقتين ولا تبينان المعنى ؛ فان الكندى يريد أن يقول إن الصورة ، فى النفس ، هى والنفس شىء واحد ، لاتتغايران تغايراً مصدره غيرية المحمولات . وأغلب الظن أن المقصود بالمحمولات ليس هو المحمولات المنطقية ، كما يترجم يوحنا ، بل المقصود ما تحمله النفس فى ذاتها ، وهذا ما يدل عليه كلام الكندى فى آخر الرسالة .

(٣) فى الأصل : شىء .

(٤) فى ترجمة جيرارد : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا للنفس ؛ وفى ترجمة يوحنا : وكذلك ليست القوة الحاسه إلا فى النفس .

(٥) هكذا فى الأصل .

(٦) هكذا فى الأصل ، ولعلها : بغير أو غيرية ؛ على أن فى ترجمة جيرارد : non est in anima cum alio, aliud alteritate (ليست فى النفس مع غير(بغير) ، غير بالغيرية) ؛ وفى ترجمة يوحنا: non est in anima ut aliud vel alterum (= ليست فى النفس كغير أو آخر)

(٧) فى الأصل : فاذا

(٨) هذه الكلمة غير منقوطة ؛ وفى ترجمة يوحنا نجد أنه يقرؤها : يمثِّل ، معتبراً أن الضمير فيها يشير إلى أرسطو ، فيقول ما ترجمه العربية : وكذلك يمثل أرسطو العقل ؛ أما فى ترجمة جيرارد فنجده يقرأ الكلمة : تمثل أو تمثيل ، ولذلك يقول ما ترجمته العربية : وكذلك مثلُ العقل فى النفس

التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا[١] ، [و][٢] اتحدت بالنفس ، أعنى أنها كانت موجودة فى النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا هى العقل المستفاد[٣] للنفس من العقل الأول ، الذى[٤] هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبداً ؛ وإنما صار مُفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلةٌ ، والعقل الأول بالفعل ؛ وكل شىء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشىء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل ؛ وكل ما كان لشىء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجودا[٥] ؛ فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشىء بالفعل[٦] ؛ فإذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا باشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل[٧] ؛ فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هى والصورة العقلية متغايرة[٨] ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتغاير ؛ فإذا اتحدت بها الصورةُ العقلية فهى والعقلُ شىءٌ واحد ؛ فهى عاقلة ومعقولة . فإذن العقلُ والمعقول شىءٌ أحدٌ من جهة النفس ، فأما العقلُ الذى بالفعل أبداً المخرجُ النفسُ إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس

---

(١) هذه الكلمة غير موجودة هنا فى أى من الترجمتين ومعناها هنا الصورة المتخيلة .

(٢) الواو غير موجودة فى الأصل ، ولكنى زدتها لوجودها فى الترجمتين ، وقد يكون للكلام وجه بدونها .

(٣) يسمى : intellectus adeptus عند يوحنا و : ratio adquisita عند جيرارد . وتجد كلاما عن العقل المستفاد فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ص ١٥٥ مما تقدم .

(٤) هذه الجملة التالية تعود على العقل المستفاد — راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٥) فى الترجمة اللاتينية : لان ذاته (essentia) له دائما وموجودة — وهذا مثال من أمثلة كثيرة على عدم دقة الترجمة .

(٦) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما عند يوحنا فنجد : per aliud quod est in affectu = أى : بآخر هو بالفعل .

(٧) عند جيرارد ما ترجمته العربية : وخارجة إلى الفعل بالفعل الاول ؛ أما عند يوحنا فنجد ما يقابل الاصل العربى تماما .

(٨) نجد عند جيرارد non est ipsa per formam rationalem alterata أى : لم تتغير بها ، يعنى بالصورة العقلية ؛ وليس هذا هو المعنى الدقيق .

هو ومعقوله[١] شيئاً[٢] أحداً[٣] ؛ [فإذن المعقول فى النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشىء واحد][٤] ؛ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شىء أحد ؛ وهذا[٥] فى العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه فى المحسوس كثيراً[٦] .

فإذن العقل إما علة وأول[٧] لجميع المعقولات والعقول الثوانى[٨] ؛ وإما ثان[٩] ، وهو بالقوة للنفس ، ما لم تكن[١٠] النفس عاقلة بالفعل ؛ والثالث هو الذى بالفعل

---

(١) فى الأصل : وعاقله ، ويقابل هذه الكلمة فى الترجمتين الكلمة اللاتينية rationatum أو intellectum ، ومعناها معقول ؛ ولعل هذا هو الأقرب للصواب .

(٢) ، (٣) فى الأصل : شىء أحد .

(٤) ما بين هذين القوسين المضلعين موجود على هامش الأصل العربى مع إشارة الى مكانه والتصريح بأنه فى نسخة أخرى ؛ وهو موجود فى كل من الترجمتين اللاتينيتين .

(٥) فوق كلة : هذا ، توجد فى الأصل العربى الذى بين يدى علامة + ويقابلها فى الهامش هذه العبارة : « وفى أخرى (يقصد نسخة أخرى ، بلا شك) : والعقل الذى بالبسيط أشبه بالنفس » ، ورغم هذه الإضافة فالمعنى لا يزال غامضا . على أننا نجد فى ترجمة جيرارد هذه العبارة : ratio igitur, quae simplex est, est magis simlis animae et fortiaro ea. in sensato plurimum (ومعناها : فالعقل ، الذى هو بسيط ، أشبه بالنفس وأقوى منها فى المحسوس كثيرا ؛ أما فى ترجمة يوحنا فنجد هذه العبارة : intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad senstum (ومعناها : ولكن العقل ، الذى هو فى البساطة أشبه بالنفس ، هو بالنسبة للمعقول أقوى من الحس بالنسبة للمحسوس كثيرا) . ولا شك أن أقرب العبارات للفهم وأحواها لمعنى هى عبارة يوحنا . وهو فى ترجمته أدق وأوفى وأقرب إلى الإصطلاح وأحسن فهما للأصل العربى الذى نقله وأبعد عن حرفية الترجمة ؛ ويجوز أن ترجمته عن أصل عربى أجود ، مما يجعل لعبارته قيمة خاصة . ولعله يريد أن يقول ان اتحاد العقل بالمعقول أقوى من اتحاد الحس المحسوس .

(٦) بعد هذا الكلام نجد فى كل من الترجمتين اللاتينيتين ما ترجمته العربية : « فالعقل الأول أداة (علة عند يوحنا) جميع العقول والمعقولات ، لكن العقل الثانى هو بالقوة للنفس » . وبعد هذه العبارة الزائدة تسير الترجمتان مطابقتين للأصل العربى .

(٧) يقابل كلمتى « علة » و « أول » فى ترجمة جيرارد ، الكلمة اللاتينية instrumentum أى الآلة أو الأداة ؛ أما فى ترجمة يوحنا فنجده يقول : إما أول لجميع المعقولات ، وإما ثان . . الخ .

(٨) لا يقابل هذه الكلمة شىء فى أى من الترجمتين .

(٩) فى الأصل : ثانى .

(١٠) فوق كلة : تكن ، فى الأصل العربى علامة + يقابلها فى الهامش كلمة تصر ، أى مالم تصر النفسُ عاقلة بالفعل .

للنفس ، قد اقتنته ، وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعملته ، وأظهرته لوجود غيرها منها[١] ، كالكتابة فى الكاتب ؛ فهى له معدّة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت فى نفسه ؛ فهو يخرجها و يستعملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل[٢] .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع[٣] أن الثالث قُنْيَة للنفس ، قد مضى وقت مُبتدأ[٤] قنيتها ، ولها [أن][٥] تخرجه متى شاءت ؛ والرابع أنه إما وقت قنيته أولاً و إما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعملته النفس ؛ فإذن الثالث هو الذى للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجودا فيها ؛ وأما الرابع فهو الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل ، والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء [الحكماء الأولين][٦] فى العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدّداً ! قدرُ هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبتَ القول المرسل الخبرى كاف[٧] ، فكن به سميدا !

تمت الرسالة والحمد لله[٨] .

---

(١) يقابل عبارة : « لوجود غيرها منها » عبارة : cum inventione absque alio عند جيرارد ، ومعناها : بأن توجده فى غيرها ؛ أما عند يوحنا فنجد : et faciat eum esse in alio a se ، ومعناها : وتجعله موجودا فى شىء آخر غيرها .

(٢) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما صاحبه فهو هنا يتصرف بتحويل الخطاب فيقول مثلا : الظاهر من النفس الذى متى أخرجتَه كان فى غيرك بالفعل .

(٣) هنا خلاف بين الأصل العربى وكل من الترجمتين اللاتينيتين حيث يتلخص الكلام فيهما فى أن العقل الثانى [مأخوذ] من الثالث والرابع ، ثم يسير الكلام عن العقلين الأخيرين دون خلاف مع الأصل العربى .

(٤) فى الاصل : مبتدى .

(٥) هذه الكلمة فى هامش الاصل ، بإشارة لموضعها .

(٦) ما بين هذين القوسين موجود فى الهامش مع إشارة إلى مكانه ، ويقابل ذلك فى ترجمة جيرارد كلمة : القدماء .

(٧) هكذا فى الأصل ، ولاشك أن النص هنا ينقصه بعض الكلام .

(٨) نجد فى ترجمة جيرارد : انتهى كلام يعقوب الكندى عن آراء الأولين فى العقل ؛ وعند صاحبه : انتهى كلام الكندى الفيلسوف فى العقل [والمعقول] . على أن فى أواخر الترجمتين اللاتينيتين ، فيا بينهما ، فروقا طفيفة ؛ وترجمة يوحنا أكثر اتفاقا مع النص العربى .

رسالة الكندى

فى

كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة

مقـــدمة

هذه رسالة قيّمة من حيث هى تعريفٌ للعرب فى عصر الكندى بجملة فلسفة أرسطو و إنتاجه الفلسفى فى مختلف الميادين وترتيبٌ لذلك كله على النحو الذى يعين طالب الفلسفة .

و إذا كان ابن سينا قد حمد للفارابى بيانَه لأغراض أرسطو فى كتاب من كتبه ، هو كتاب ما بعد الطبيعة ، حمداً مذكوراً[١] ، فإن فى رسالة الكندى هذه بيانا لكتب أرسطو على حسب « عدّتها وترتيبها » ولأغراض هذه الكتب وموضوعها مع شيء من التفصيل فى بعض الأحيان .

وتُبين لنا هذه الرسالةُ مدى معرفة العرب ، أولَ عهدهم بالفلسفة ، بمؤلفات أرسطو ؛ وهذا قد يتيح لنا الحكم على مقدار إلمامهم بفلسفته ، وربما أعان على نقد الرأى الشائع بين الباحثين الأوروبيين ، وهو أن العرب فى أول الأمر اعتمدوا على كتب منحولة على أرسطو ، ذلك أن الكندى لا يذكر لأرسطو هذه الكتب[٢] ؛ وهى أخيراً تدل على شأن أرسطو فى تفلسف العرب بوجه عام .

---

(١) انظر مثلا تتمة صوان الحكمة للبيهقى ط . لاهور ١٣٥١ ص ٤٢ ؛ طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣ — ٤ .

(٢) حتى كتاب اثولوجيا أو كتاب الربوبية الذى ترجمه عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمه الحمصى ويقال إن الكندى فسّره أو أصلح ترجمته (راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٥٢ من الطبعة الأوروبية ، وبحثا عن الكندى للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق — مجلة كلية الآداب ، مجلد (عدد ٢ سنة ١٩٣٣ ص ١٢٧) ، فالكندى لا يذكر عنه شيئا ، ولا نجده بين أعمال الكندى الفلسفية لا عند ابن النديم ولا عند ابن أبى أصيبعة مثلا — وهنا موضوع للبحث ، خصوصا لأن بعض المؤرخين يذكر أن الكندى ترجم الكثير من كتب الفلسفة ، وأنه كان من حذّاق المترجين . راجع المقدمة .

تبدأ الرسالة ، بعد ديباجة الدعاء ، بالإشارة إلى قيمتها فى إرشاد المتعلم ، ثم تنتقل إلى تقسيم كتب أرسطو تقسيما أولياً إلى أربعة أنواع : كتب منطقية ، كتب طبيعية ، كتب موضوعها قد يوجد مواصلا للمادة فى وجوده ، وكتب موضوعها مجرد عن المادة .

ثم يتكلم المؤلف عن كل نوع من هذه الأنواع ، محصياً عدد ما فيه من الكتب بحسب ترتيبها ؛ ويذكر بعد ذلك الكتب الخلقية ، مشيراً إلى أن لأرسطو كتبا أخرى ورسائل فى أشياء جزئية .

هذه ، عند الكندى ، هى الكتب التى يحتاج المتعلم إلى معرفة ما فيها ، ليكون فيلسوفا بالمعنى الكامل ؛ ولكن العلم الممهد لاقتناء الفلسفة هو علم الرياضيات والتمرن فيها ، كشرط أساسى لا بد منه .

يستطرد فيلسوفنا بعد هذا إلى الكلام عن كل علم من علوم الرياضيات ؛ ولما كان أولُ جميع المعلومات هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها الأساسية (الكم والكيف . . . الخ) ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية الثابتة ، التى هى علم الجوهر ، لا تتم إلا بمعرفة الجوهر بتوسط الكم والكيف ، وكانت — أخيراً — معرفة الجواهر الثوانى (المعانى المعقولة) لا تتيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علمُ الكم والكيف يجب ألا يطمع فى الوصول إلى علم الجواهر الأولى ، ولا إلى علم الجواهر الثانية ، ولا إلى شىء مما يطلب من العلوم الإنسانية جملة .

ويستطرد فيلسوفنا ، من موقفه وسط الثقافة الإسلامية ، إلى الكلام عن علوم مغايرة ، من حيث مصدرُها ووسائلها ، للعلوم الإنسانية العادية — تلك هى علوم الأنبياء التى تفيض عليهم إلهاما إلهياً ، من غير تكلف ولا حيلة من جانبهم ولا اعتداد بالمنطق والرياضيات ومن غير حاجة إلى زمان للتعلم . وهذا يدعو الكندى إلى التفرقة المشهورة فى تاريخ الفكر والدين بين علوم البشر العادية وعلوم الأنبياء التى تميزهم عن غيرهم والتى يعجز عنها البشر ، لأنها فوق الطبع

والجبلّة الإنسانية عادة ؛ وهو يضرب لذلك مثالا بما أجاب به النبى عليه السلام عن سؤال من سأله فى أمر البعث ، قائلا : « مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ » . . . إذ أوحى الله إليه : « قُلْ يُحييها الذى أنشأها أوّل مرة ، وهو بكل خلق عليم » . . . الآيات إلى قوله : « كن فيكون » (آخر سورة ٣٦ يس)

ويفسِّر فيلسوفُ العرب هذه الآيات تفسيراً فلسفياً ، هو بلا شك مثال من طريقة تفسير الفلاسفة للقرآن فى ذلك العهد ؛ والكندى يتعجب من إحكام الأصول التى تتضمنها الآيات ، وهى :

١ — جمعُ ما تفرق من البدن بالبلى أسهل فى العادة من إبداعه بعد أن لم يكن ؛ أما عند الله فليس شىء أشق وشىء أيسر ، لأن لله القدرة المطلقة على الإبداع من لا شىء .

٢ — وجودُ الشىء من نقيضه معروف من المشاهدة ، مثل وجود النار من الشجر الأخضر الذى ليس ناراً ؛ وإذن فالشىء يوجد من نقيضه ، وهذا دليل على أنه يحدث حدوثا أصليا عن عدم ، بفعل مكوِّنه — وإذن فإحياء العظام الأرمة أيسر أمراً .

٣ — وجودُ الشىء الكبير الهائل من نقيضه العدمى حاصل ، وهو السموات والأرض ؛ فنشرُ الأجساد أهون .

٤ — التميز بين الخلق الإلهى وبين فعل البشر من حيث النوع ، نظراً لأن المنكرين قد يعتمدون على شبهة ، أساسُها أن الزمان لابد منه للخلق ، خصوصاً خلق ما كان عظيما . فالآيات التى يذكرها الكندى تبين نوع الخلق الإلهى وأنه ليس فى زمان ولا من مادة ، خلافا لفعل البشر المحتاج إلى مادة وإلى زمان للفعل ، وهذا — فى رأى الكندى — هو مضمون : « إنما أمرُه ، إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : « كن ! فيكون » ؛ فالله يريد ، فيكون عن إرادته ما يريد [1]

(١) فى هذا كله تأييد لصحة ما يقوله صاعد (طبقات الأمم ط . بيروت ١٩١٢ ص ٥٢) من أن الكندى ألف كتابا فى التوحيد اسمه « فم (؟) الذهب » ، ذهب فيه إلى أن حدوث العالم كان فى غير زمان ، كما هو مذهب أفلاطون .

وهنا نجد الكندى يتنبّه لما تتضمنه الآية من إشكال وهو : كيف يمكن توجيه الخطاب : «كن» إلى المعدوم ، أعنى الشيءَ قبلَ كونه ؟ ويحاول فيلسوف العرب أن يبين جواز ذلك على طريقة العرب فى التعبير ، من نحو وصفهم للشىء — على سبيل المجاز — بما ليس فى الطبع ، وهو هنا يذكر أبياتاً لامرىء القيس فى خطاب الليل .

وأخيراً يجد الكندى أن هذه الآيات تضمنت من صفات البيان والإيجاز وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب والوضوح أمام العقول النيرة ما لا يستطيع الفيلسوفُ المفكر ، بجهد الحيلة وطول التروّض والدؤوب فى البحث ، أن يأتى به مجتمعاً فى مثل عبارات القرآن القصيرة .

ثم يعود الكندى إلى الكلام فى علوم الرياضيات (حساب ، تأليف ، هندسة ، هيئة) منتهياً إلى نتيجة قررها من قبل ، وهى أن تعلم الرياضيات شرط أول لتحصيل الفلسفة وأن من عدمها فقد عدم الفلسفة جملة .

وقبل أن يعرض للكلام عن أغراض أرسطو فى كتبه واحداً واحداً ، متكلما عما لبعضها من أجزاء أحياناً ، يتكلم — فى عبارة جادة نافذة إلى الأعماق دالة على الإخلاص فى طلب الغاية العلمية — عن أهمية معرفة هدف البحث : لا بد أن يعرف المتعلم الغاية التى يقصدها ، لتجتمع نحوها همته ويتجه إليها فكره ولا يتثبط عزمه فى سلوكه ، ويجب عليه دائماً أن يقصد سمت الغرض ، لأن من لم يعلم الغاية التى إليها يقصد لم يصل إلى مطلوبه .

يلى هذا ذكرُ الكتب المنطقية الثمانية مع بيان موضوع كل منها ، ثم الكلام عن الكتب الطبيعية على تنوعها وعن الكتب النفسانية والخلقية ، وبذلك تنتهى الرسالة .

وهذا نصُّها :

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبنا الله ونعم المعين

رسالة الكندى

فى

كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة

حاطك الله بصنعه ، ووفقك لدرك الحق واستعملك لما يوجبه الحقّ ! سألت — أسعدك الله بمطلوباتك ، فصيّرها فيما يقرّب منه ، ويباعد عن الجهل [به][1] ، ويُكسب إنارةَ الحق ! — أن أنبئك بكتب أرسطاطاليس[2] اليونانى الذى[3] تفلسفَ فيها ، على عدّتها ومراتبها ، التى[4] لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها[5] وتثبيتها[6] ، عنها ، وأغراضه[7] فيها بالقول المجمل الوجيز .

ولعمرى أن فيما سألت من ذلك لأعظما من المعينات على درك الفلسفة ، لما فى تبيين ذلك من الزيادة فى تعشيق[8] الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائمة مخايلَ[9] مساقط الحق وانتجاعَ المحيى من الفعل[10] ، لما فى كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلى الأثير عند مثل هذه الأنفس التى قدمنا ذكرها ، وحسبها دركه باستطرافها[11] وما[12] يمد[13] لها تبيينُ ذلك من الصبر على الدؤوب[14]

(١) غير موجودة فى الأصل . (٢) ، (٣) هكذا الأصل .

(٤) تعود على الكتب (٥) فى الأصل : واقتنايها

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — ومعنى تثبيتها ، بحسب الاصطلاح القديم ، هو إثباتها وإقامة الحجة عليها ، وهو ما يسمى التصحيح أيضا عندهم .

(٧) معطوفة على بكتب فيما تقدم .

(٨) هكذا فى الأصل ، وهى صيغة غير مألوفة ؛ فلعلها : تعشُّق .

(٩) شام يشيم نظر ينظر ؛ والمخيلة الظن ، من خال يخيل مخيلة ، وهى أيضا السحابة ، يخالها الإنسان ماطرة لرعدها وبرقها .

(١٠) غير واضحة تماما فى الأصل .

(١١) طرق الكاهن ضرب بالحصى وخلط القطن بالصوف إذا تكهن ؛ واستطرق الرجل بين الصفوف ذهب بينها ، واستطرق الإنسان الشىء اتخذه طريقا .

(١٢) هكذا فى الأصل ويمكن إصلاحها على وجه آخر .

(١٣) دال هذه الكلمة كالتاء ومعناها يزيد . (١٤) دأب دأبا ودؤوبا جد وتعب .

فى قطع مسافاتها واستضلاع[١] تحمل ثقيل المؤت فيما أقول[٢] على بلوغ المطلوب منها الذى لا يقاس إلا بقطعها ، وسيما[٣] إذا كان لها فى كل نظرة من تلك السبل نيلُ جزء من مطلوباتها ، وتحصيل من ربح قنيتها ، وعون على تداول ما يليه[٤] من مقصودها ، وتسهيل لما بقى من مستوعراته ، ومذلق[٥] للحركة التى هى غرضه .

فرسمتُ لك من ذلك ما هو بالغٌ مرادَك من مسألتك[٦] وبعضَ ما هو زائد فى تحديد بصر[٧] عقلك بها إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعى إلى ذاته المراد لهـا لا لغيرها — فإن كلَّ مُراد إنما يُراد للخير ، فأما الخير فليس يراد لغيره بل لذاته — و بقدر ما هو كافٍ فى مسألتك ، و بالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، وهو حسبنا فى جميع أمورنا .

فكتبُ أرسطوطاليس المرتبة التى يحتاج المتعلم إلى استطراقها على الولاء[٨] ، على ترتيبها ونظمها ، ليكون بها فيلسوفا ، بعد علم الرياضات[٩] هى[١٠] أربعة أنواع من الكتب :

أما أحد الأربعة فالمنطقيات ؛

وأما النوع الثانى فالطبيعيات ؛

وأما النوع الثالث ففيما كان مستغنيا عن الطبيعة ، قائما بذاته غير محتاج إلى

(١) ضلع الرجل ضلاعة صار قويا شـديد الأضلاع ، فهو ضليع والمضطلع بالأمر هو القوى عليه . ولم أجد فيما رجعت إليه من القواميس صيغة الاستضلاع ، ولكن معناها النهوض بالشىء أو تحمله ، وطريقة تعبير الكندى من استعمال الاضافة فى معرض الترادف تؤيد ذلك .

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ويمكن أصلاحها : أقدر .

(٣) هكذا فى الأصل بدون لا . وكنت قد أضفت كلمة لا فى بعض المواضع ، (أنظر مثلا ص ٢ ، ١) وتركت الزيادة هنا ؛ فلعلها صحيحة أيضا ، خلافا للمشهور .

(٤) فى الأصـل : على ما يناول ما نلته ؛ دون تنقيط إلا بنقطتين فوق الحرف الذى قبل الأخير من الكلمة الاخيرة — ويمكن القراءة على نحو آخر : على تناول ما نلتـه .

(٥) لسان ذليق وذلق أى فصيح ، وسكين ذلق أى حاد ؛ وذلّق السكين حدده .

(٦) فى الأصل مسيلتك — دون نقط للياء .

(٧) فى الأصل بضو ، وهو خطأ قطعا . وتحديد البصر زيادته حدة وقوة ودقة .

(٨) فى الأصل الولى ، وفى اللغة جاء القوم ولاء وعلى ولاء ، أى جاءوا متتابعين .

(٩) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها . (١٠) فى الأصل : وهى

الأجسام — فإنه يوجد مع الأجسام مُواصلا لها بأحد أنواع المواصلة ؛

وأما النوع الرابع ففيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها ألبتة .

فأما المنطقيات منها فثمانية :

الأول منهـا المسمى قاطوغورياس[١] ، وهو على المقولات ، أعنى الحامل والمحمول ؛ والحامل هو ما سُمى جوهراً ، والمحمول هو ما سمى عرضـاً محمولا فى الجوهر غير مُعْطٍ[٢] له اسمَـه ولا حدَّه :—

إذْ المحمول يقال على نوعين : أحدهما يعطى الحاملَ له اسمه وحده ، كالحىّ المقول على الإنسان ؛ فإن الإنسان يسمى حياً[٣] ويُحدّ بحد الحى الذى هو جوهر حساس متحرك لغير شىء خارج عنه ؛

وكذلك الـكيفية المقولة على البياض ؛ فإن الـكيفية هى التى يلحقها و يقال عليها : هذا البياض شبيه لهذا البياض[٤] ، وهذا البياض ليس بشبيه لهذا البياض ؛ وهذا الشكل شبيه بهـذا الشكل ، وهذا الشكل ليس بشبيه لهذا الشكل ؛ فقد أعطت الـكيفيـةُ المقولةُ على أنواع الـكيفية أنواعَها التى هى مقـولة عليها ، اسمَها وحدَّها .

(١) هكذا فى الأصل : وقد تركت مثل هذه الصيغة كما هى ، محافظة على ما يجوز أن يكون هو الصيغـة الأولى للاصطلاحات والكلمات المعربة : لأن الصيغة الجارية هى : قاطيغورياس . وفى اللغة اليونانية كلمة κατηγορία (تنطق : كاتيجوريا) بمعنى الاتهـام أو التعريف والـكشف والتعبير أو الصفة التى تقال عن الشىء بوجه عام أو المقولة المنطقية بوجه خاص ، وهى من فعل بهذه المعانى . وقد عربت مع المحافظة على صورتها الأصلية إلى حـد كبير . أما السين التى فى الكلمة المعربة فإنها حرف السين الذى زيد فى الكلمة اليونانية بسبب سبق الحرف اليونانى : περί لها ، ومعناه : فى ، عن ، حول — بحيث يكون المعنى : فى المقولة... الخ . على أن كتاب المقولات من منطق أرسطو يسمى أيضا قاطيغوريا — كما نجد ذلك فى الترجمة القديمة له — حيث نجد العنوان هكذا : « كتاب أرسطو طالس المسمى : قاطيغوريا ، أى : المقولات » والحقيقة أن كلمة κατηγορίαι (المقولات) تنطق كاتيجوريَىْ — فالغالب أن الإسم العربى تعريب للجمع اليونانى... راجع صورة لمخطوط منطق أرسطو المحفوظ فى مكتبة الجامعة .

(٢) فى الأصل : محمول ، معطى (٣) فى الأصل : حى .

(٤) فى الأصل : عليها شبيه هذا البياض ... الخ ، وقد أصلحنا النص بما يقتضيه التقابل فى العبارة .

وأما أحد المحمولين فهو ما قيل على حامله باشتباه الاسم لا بتواطُئه ، ولم يعطه حدَّه ولا اسمه ، كالبياض المحمول على الأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ؛ فإن الأبيض ، أعنى اسم الأبيض ، مشتق من البياض ، لا عين البياض ؛ والبياض لون يعوق البصر ، والأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ، ليس بلون يعوق البصر ، فلم يعطِ البياضَ حدَّه ، ولم يعطه اسمه عينه ، بل [هو] اشتقاق ، إذ أبيض مشتق من بياض .

والمقولاتُ المحمولات العرضية ، على المقول الحامل ، [وهو][1] الجوهر ، تسعة : كمية ، وكيفية ، وإضافة ، وأين ، ومتى ، وفاعل ، ومنفعل ، وله . ووضع ، أى نَصْبة الشىء[2] .

وأما الثانى من المنطقيات ، وهو المسمى باريارمانياس[3] ، ومعناه : على التفسير ، يعنى تفسير ما يقال فى المقولات وقرنها لتكون قضايا : موضوع ومقول ، أعنى من حامل ومحمول .

---

(١) ما بين القوسين المضلعين زيادة للايضاح أو للاكمال .

(٢) النصب بضم النون والصاد معا أو فتحهما معا ، أو فتح النون أو ضمها مع سكون الصاد ، كلها فى معنى الشىء المنصوب القائم أو المرفوع الموضوع أمام الناظر ؛ والنصبة بضم النون وسكون الصاد هى السارية المرفوعة لتكون علامة للطريق . فالنصبة هنا — بفتح النون (وربما أيضا بضمها) مع سكون الصاد — هى الكيفية التى يكون عليها وضع الشىء ، مثل أن يكون الإنسان جالسا أو نائما . وهذا الاصطلاح العربى يقابل كلمة κεῖσθαι اليونانية التى تدل على الوضع ، وهو أحد المقولات الأرسطاليسية . أما جميع المقولات باليونانية فإنها ، على تواليها فى هذا النص ، هى : الجوهر : οὐσία ، الكم : ποσόν ، الكيف : ποιόν ، الإضافة : πρός τι ، الأين : ποῦ ، المتى : ποτέ ، يفعل (الفعل) : ποιεῖν ، ينفعل (الانفعال) : πάσχειν ، له (= أن يكون له = الملك) : ἔχειν ، الوضع : κεῖσθαι

(٣) وباليونانية περί ἑρμηνείας (تنطق : پريهرميناس ، ولكنها تكتب فى العربية على أنحاء شتى) = فى (على) التفسير ، وهو كتاب العبارة ، الذى يتكلم عن الأصوات الدالة بوجه عام وعن أنواع الكلمة والعبارة وينظر فى أنواع القضايا والعلاقة بينها . . . . الخ .

وأما الثالث من المنطقيات فالمسمى أنولوطيقى[1] [الأولى][2] ومعناه : العكس من الرأس[3] .

وأما الرابع من المنطقيات فالمسمى أنالوطيقى الثانية ، وهى المخصوص باسم أفوذقطيقا[4] ، ومعناه الإيضاح .

وأما الخامس من المنطقيات فهو المسمى طوبيقا[5] ، ومعناه : المواضع ، يعنى مواضع القول .

وأما السادس من المنطقيات ، فهو المسمى سوفسطيقا[6] ، ومعناه : المنسوب

---

(١) هكذا فى الأصل — على أن كلمة ἀναλυτική (صفة مفرد مؤنث — على تقدير ἡ τέχνη ، معناها الفن أو الصناعة) معناها : تحليلى . وأنا لوطيقى الأولى هى كتاب القياس ، وأنا لوطيقى الثانية هى كتاب البرهان . والكتابان يسميان باسم يدل على التحليل لأن موضوعهما على التوالى هو أجزاء القياس ، أجزاء البرهان .

(٢) زيادة لا بد منها .

(٣) كلمة ἀνάλυσις معناها تحليل الشىء إلى أجزائه ، وكتاب أنا لوطيقى الأولى كله فى الواقع تحليل لموضوعاته وتمييز بين الأنواع ، وفيه كلام عن عكس القضايا ، وعن رد أشكال القياس إلى الشكل الأول . أما عبارة : (العكس من الرأس) فهى هكذا واضحة فى الأصل ؛ ولا أظن أنها مغلوطة أو محرفة ، فلعل فيما تقدم ما يلقى بعض الضوء على المراد منها .

(٤) كلمة ἀποδεικτική (صفة مفرد مؤنث — وتنطق أپو ديكتيكى) معناها : برهانى أو من شأنه أن يقنع . وربما كان استعمال الكندى لكلمة الإيضاح فى مقابل الكلمة اليونانية معينا على معرفة الاصطلاح الفلسفى القديم عند العرب .

(٥) كلمة τοπική (صفة مفرد مؤنث — وتنطق توپيكى) معناها : مكانى . وعلى تقدير كلمة صناعة يكون معناها صناعة البحث عن المواضع التى يمكن منها اتخاذ قضايا تصلح أساسا لاستدلالات . وهذا فى الغالب يكون عند الجدل وفى الخطابة للاقناع أو للدفاع عن وجهين لقضية واحدة دون تورط فى التناقض وبحيث تكون النتائج الأخيرة ظنية . على أن τὰ τοπικά (= تاتوپيكا = المكانيات = المواضع الجدلية) هى اسم هذا الكتاب من منطق أرسطو

(٦) أصل : وهو

(٧) كلمة σοφιστής معناها الأول هو الرجل النابغ الممتاز ، ثم معلم الحكمة أو الحكيم . ولكن لما انحرف معلمو الحكمة فى عصر سقراط إلى المبالغة فى تعليم الفصاحة والخطابة والجدل الكلامى بقصد الوصول إلى إثبات القضية ونقيضها والدفاع عن كل رأى ، مما أدى إلى هدم القضايا العامة الصحيحة ، أصبح هذا الاسم يطلق على المغالط المخادع المدعى الذى يزعم القدرة على إثبات كل شىء وعلى إبطال كل شىء . ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة σοφιστικός أى المغالط المخادع = السوفسطائى . أما كلمة ἡ σοφιστική (هى سوفستيكى) — على تقدير كلمة τέχνη بين أداة التعريف وبين الصفة — فمعناها الصناعة المغالطة ، يعنى السفسطة .

في السوفسطائيين ، ومعنى السوفسطائي [١] المتحكم [٢] :

وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريقا ، ومعناه البلاغي [٣] .

وأما الثامن من المنطقيات فهو المسمى بويطيقيا ، ومعناه الشعرى [٤] .

فهذه كمية الثمانية المنطقية .

فأما كمية الطبيعية المرتبة ، التى باضطرار يحتاج إليها القاصد لعلم الأشياء الطبيعية ليتفلسف فيها ، فسبعة كتب :

الأول منها كتابه المسمى كتاب الخبر الطبيعى [٥] ، الثانى كتاب السماء ، الثالث كتاب الكون والفساد ، الرابع كتاب أحداث الجو والأرض ، وهو الموسوم بالعلوى و بالقول على النهايات أى التى تتلاطم [٦] ؛ والخامس كتابه المسمى كتاب المعادن ، والسادس كتابه المسمى : كتاب النبات ، والسابع كتابه المسمى كتاب الحيوان .

فأما ما قال فيه على الأشياء التى لا تحتاج إلى الأجسام فى قوامها وثباتها ، وقد توجد مع الأجسام ، فهى أربعة : الأول منها كتابه المسمى: كتاب النفس ، والثانى منها كتابه المسمى : كتاب الحس والمحسوس ، والثالث منها كتابه المسمى : كتاب النوم واليقظة ، والرابع منها كتابه المسمى كتاب طول العمر وقصره .

فأما ما قال فيه على ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يتصل بالأجسام فكتاب واحد ، وهو كتابه الموسوم [٧] بما بعد الطبيعيات .

---

(١) فى الأصل : السوفسطايين .

(٢) ان ترجمة الكندي أو من اعتمد عليه الكندى لا تدل هنا على دقة فى الترجمة .

(٣) ἡ (τέχνη) ῥητορική = الفن البلاغى أو الصناعة البلاغية .

(٤) ἡ ποιητική = الشعرى ، الإبداعى .

(٥) ويسمى : السماع الطبيعى أو سمع الكيان ، وذلك لأنه كتب سماعا عن دروس أرسطو أو لأن المتعلم لا يستطيع أن يفهم ما فيه إلا مستمعا لشرح المعلم .

(٦) هكذا فى الأصل لكن بدون نقط ، ولعله يقصد أكر العناصر التى تحيط بالارض متتالية متماسة فيما بينها — كما تجد ذلك فى رسائل أخرى للكندى مثل رسالته فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٧) فى الاصل : المرسوم .

و بعد هذه جميعا فإنه وضع كتبا ، هى ، وإن كانت من نوع القول على النفس ، فإنها إنما تظهر بكمال و يتضح القول فيها ، بعد القول على ما لا يحتاج إلى الأجسام بتّة ؛ هى ثمرة العلم بهذه الكتب المنتخبة تقع الأحاطة بها [١] ، وهى كتبه فى الأخلاق ، أعنى أخلاق النفس وسياستها ، حتى تقوم على الفضيلة الإنسانية ، وتتحد بها ، التى هى غرضُ الإنسان المستوى الطبع فى دنياه ومُكسبته [٢] صلاح الحال فى دار منقلَبه التى لا عوض منها ولاعديل لنفعها ولا خير مع عدمها :

منها كتابه الكبير فى الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس [٣] ، وهو المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا [٤] .

ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات [و] شبيه بمعانى كتابه إلى نيقوماخس، كتبه إلى بعض إخوانه [٥] .

وله غير هذه الثلاث المقالات [٦] كتب كثيرة فى كثير من الأشياء الجزئية ورسائل فى أشياء شتى جزئية [٧] أيضا .

فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التى يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات ، أعنى التى حددتها بأسمائها ، فإنه إن عدم أحد علم الرياضات [٨] التى هى علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف [٩] ، ثم استعمل

---

(١) هذه الجملة كما هى فى الاصل — وهى قلقة ، وإن كانت مفهومة .

(٢) غير منقوطة فى الاصل .

(٣) إن كلام الكندى يرجح الرأى القائل بأن أرسطو كتب الكتاب لإبنه على الرأى القائل بأن ابنه هو الذى أظهره ونشره .

(٤) فى الاصل : قول — على أن المشهور بين مؤرخى الفلسفة أنه عشر مقالات .

(٥) يقصد بلا شك كتاب « الاخلاق إلى أويديموس وهو سبع مقالات .

(٦) فى الاصل : الثلث المقالات . ومن العسير أن نعرف على أى شيء تعود هذه العبارة فلعلها زائدة أو لعل شيئا قد سقط من النص . على أن من المعلوم أن لارسطو كتابا ثالثا فى الاخلاق هو المعروف بكتاب « الاخلاق الكبير » ἠθικὰ μεγάλα أو **magna moralia**

(٧) فى الاصل الجزية دون نقط .

(٨) هكذا فى الاصل . (٩) أنظر ما يلى ص ٣٧٧

هذه[1] دهره لم يستتمَّ معرفةَ شيء من هذه ، ولم يكن سعيُه فيها مُكسبَه شيئا إلا الرواية ، إن كان حافظا ؛ فأما علمها على كنهها وتحصيله [2] فليس بموجود ، إن عدم علم الرياضات ، ألبتة .

والرياضات التى أعنى [هى] علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم الذى هو علم هيئة[3] الـكل[4] وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكمية حركاتها وما يعرض فى ذلك من نوعه .

أما علم العدد فبين أنه أول لجميعها ؛ فإن العدد إن ارتفع[5] ارتفعت المعدودات .

و بينَّ أن [أول][6] جميع المعـلومات عند من بحث[7] الأشياء التى قدمنا ذكرها إنما هو علم الجوهر ومحمولات الجوهر .

ومحمولات الجواهر[8] الأولى المفردة اثنان : هما الـكم والـكيف ، لأن كل شيء يلحق الجوهر من المحمولات إنما يختلف [إما][9] بمثل ولا مثل — التى هى خاصة الـكمية ، و إما بشبيه[10] ولا شبيه — التى هى خاصة الـكيفية[11] .

وأما المركبة من محمولات الجوهر فاثنان أيضا : إما الموجود لا مع طينة ، و إما الموجود مع طينة ؛

---

(١) يقصد كتب أرسطو التى تقدم إحصاؤها .

(٢) يعنى تحصيل علمها . (٣) فى الاصل : هية

(٤) يعنى العالم فى جملته وهو ما يوجد داخل السماء فى رأى أرسطو — ولذلك يسمى السماء وكذلك العالم بالكل ، وهى ترجمة دقيقة عن اليونانية : τὸ πᾶν

(٥) يعنى لو انعدم أو فرضنا عدم وجوده .

(٦) لا شك أن هذه الكلمة سقطت من الناسخ .

(٧) غير منقوطة فى الاصل .

(٨) فى الاصل : الجوهر — ولابد من تصحيحها طبقا للمعنى وللكلام التالى .

(٩) زيادة يتطلبها التقابل فى العبارة .

(١٠) فى الاصل : شبيه — وقد صححناها تمشيا مع العبارة .

(١١) راجع تعريف الكمية والكيفية فى « رسالة فى حـدود الاشياء ورسومها » ، ص ١٦٧ مما تقدم .

أما الموجود لا مع طينة فالمضاف ، لأن الأبوة والأبنية[1] من المضاف كل واحد منهما إلى صاحبه والموجود بوجوده ؛ والجزء والـكل ؛ فإنهما غير مقارنة طينة فى وصفهما[2] .

فأما الموجود مع طينة فإنه[3] تركيب كمّ مع جوهر ، أم كيف مع جوهر ، أم جوهر مع جوهر .

فأما تركيب كمٍّ مع جوهر فكائن وأين ، [فإن][4] فيهـا قوة جوهر مع مكان ، والمكان كمية ؛ [وكذلك كائن ومتى][5] ، فإن فيهـا قوة زمان مع مع جوهر ، والزمان كمية .

وأما تركيب جوهر مع كيفية [فـ] كفَعَل[6] ، فان فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ؛ وكالمنفعل، فان فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية، كما ذكرنا .

فأما تركيب جوهر مع جوهر فملك[7] ، فان فيها قوه جوهر هو المالك وجوهر هو الملك ؛ ووضع[8] فان فيها قوة جوهر على جوهر ، أى موضوع على

---

(١) فى الاصل : الاسه والاسه . (٢) فى الاصل : وصفها .

(٣) فى الاصل : فانها — وكان يجوز تركها ، على أن يعود الضمير على الاشياء التالية

(٤) زيادة لإكمال التقابل على النحو التالى .

(٥) يوجـد فى الاصل فى محل ما زدناه بين القوسـين المضلعين إكمالا للتقابل ، كلمة واحدة غير منقوطة مؤلفة من كاف ، ونبرة عليها بقعة سوداء لانرجح أنها نقطة ، وقاف (أوقاف) ، وياء . ويمكن قراءتها : كبق — على الظن الاغلب . وهذا له وجه يتفق مع المعنى ؛ لان بقى تشمل وجود الشيء واستمراره فى الزمان — لـكن هذا فيه شيء من التكلف . على أن هذه القراءة ربما كانت تقتضى منا إصلاحا فى الجملة السابقة . ولـكن عبارة : « فكائن وأين » واضحـة تماما وإن كان ينقصها الشكل والنقط . وكان يمكن إصلاحها هكذا : « فكان » أو « فكـكان » — ووجه الكلام أن « كان » فيها معنى وجود الشيء وتمكنه فى مكان ، ويؤيد هذا رأى الـكندى فى أن كون الجسم وتمكنه فى مكان متلازمتان — راجع كتاب فى الفلسفة الأولى ورسالة فى تناهى جرم العالم .

(٦) ويمكن الضبط على نحو آخر مقبول .

(٧) يمكن الضبط على أنها فعل أو مصدر — وكذلك بعض الكلما التالية .

(٨) فى الأصل : لموضع — ولا وجه لها ؛ فلعلها : ووضع ، أو : وكوضع .

موضوع ، ففيها قوة جوهرين ، جوهر على جوهر وضْعاً .

وإذ المعلومة الأولى المحيطة بكل علم فلسفى هو الجوهر [١] ، والكمية ، والكيفية ، والجوهر الأول — أعنى المحسوس — أيضا يحاط بعلم محمولاته الأولى — فان الحس لا يباشره مباشرة ، بل يباشره بتوسط الكمية والكيفية — ومن عَدِم علمَ الكمية [و] الكيفية عدم مع ذلك علم الجوهر ؛ والعلم الثابت الحقى التام من علم الفلسفة [هو] علم الجوهر ؛ والجواهر الثوانى هى التى لا زوال لعلمها ، لثبات معلومها و بعده من التبدل والسيلان [٢] ، فانما يتطرق إليها بعلم الجوهر الأول .

فاما العلم الحسى فهو علم الجوهر الأول ، فهو لسيلان معلومه سيلاناً غير منقطع ولا نافد [٣] إلا بنفاده الذى هو بطلان جوهره كله أو لكثرة جوهر المحسوس فى كثرة العدد — فإنه إن كان كل معدود متناهيا [٤] ، فإن بالإمكان أن يُزاد على كل معدودٍ ضعفُه ، فهو بالقوة متزيِّد بلا نهاية فى التزيد . لا فى عدد الأشخاص أو عدد تضاعيف التزيد [٥] ؛ وما لا نهاية له فلا يحيط به علم ؛ فإن عَدِم عادمٌ — كما ذكرنا — علْمَ الكمية وعلم الكيفية ؛ عدم علم الجواهر الأولى [٦] والثوانى فلم يُطمعْ له فى علم شىء بتةً من العلوم الإنسانية التى بطلَب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة المرتبة [٧] عن مرتبة العلم الإلهى بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية [٨] ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها [٩] اللهُ ، جل وتعالى علواً

(١) هكذا العبارة — ولكنها مفهومة وصحيحة على وجه من اللغة .

(٢) يقصد التغير المستمر ، وهذه الكلمة العربية تقابل الاصطلاح اليونانى فى العبارة المشهورة عن هيرقليط (πάντα ϱεῖ أى كل شىء يسيل أو يجرى — يعنى يتغير) مقابلة حرفية

(٣) فى الأصل : نفاد . (٤) فى الأصل : متناهى .

(٥) فى الأصل : التزيد . (٦) فى الأصل : الجوهو الأولى .

(٧) هكذا النص فى الأصل — ويبدو أن كلاما قد سقط ، فيه تصريح بطرفى المقارنة : العلوم الإنسانية العادية والعلوم النبوية الإلهامية . ولم نرد وضع زيادات ، تاركين ذلك للقارىء ، لا سيما أن المعنى واضح من الكلام التالى .

(٨) فى الأصل سرية .

(٩) هكذا الأصل ، والضمير يعود على الرسل ، ويمكن اصلاحها : خصه — ليعود الضمير على العلم ، وهو أكثر اتفاقا مع الكلام التالى .

كبيراً ، أنه بلا طلب ولا تكلُّف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات [١] والمنطق ولا بزمان ، بل مع إرادته ، جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم و إنارتها للحق بتأييده وتسديده و إلهامه ورسالاته ؛ فإن هذا العلم خاصة للرسل ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد خوالجهم العجيبة ، أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر ؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير [٢] ، من علم الجواهر الثوانى الخفية [٣] وإلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها ، لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضات الذى [٤] ذكرنا ، ومع زمان ؛ فأما الرسل صلوات الله عليهم و بركاته فلا بشىء من ذلك ؛ بل بإرادة مرسلها ، جل وتعالى ! بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره — تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ! إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وجِبِلّها ، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فِطَرُها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام .

فإنه إنْ تدبَّر متدبِّرٌ جوابات الرسل فيما سُئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية ، التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التى أكسبته [٥] علمها ، لطول الدؤوب فى البحث والتروض ، ما نجده أتى بمثلها فى الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، كجواب النبى صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علمه [الله] [٦] إذ هو بكل شىء عليم لا أولية له ولا تقضياً [٧] ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول [٨] له ، وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قُصد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه : يا محمد « مَنْ يحيى العظام ، وهى رميم » ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة [٩] ؛ فأوحى اليه الواحدُ الحقُّ ، جل ثناؤه : « قُلْ يحييها الذى

(١) هكذا النص . (٢) هكذا يمكن أن تقرأ .

(٣) يمكن أيضا قراءتها : الحقية — بمعنى الحقيقية ، أى فى وجودها .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو يعود على المعنى العام .

(٥) فى الأصل : أكسبه (٦) زيادة للاكمال .

(٧) فى الأصل : تقضى (٨) الضمير هنا يعود على المشركين

(٩) هكذا الأصل — والقراءة اجتهادية .

أنشأها أوّلَ مرّة ، وهُوَ بكل خلقٍ عليم — إلى قوله : كن فيكون »[1] .
فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تـكن ، فمكنٌ ، إذا بطلت ، بعد أن كانت ، وصارت رميما ، أن تـكون[2] أيضا ؟ ! فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس[3] ومن إبداعه[4] ؛ فأما عند باريهم فواحد ، لا أشدّ ولا أضعف ، فإن القوة التى أبدعت[5] ممكنٌ أن تنشىء ما أدثرت ، وكونها بعد أن لم تـكن ، موجودٌ للحس ، فضلا عن العقل ؛ فإن السائل عن هذه المسئلة الكافر بقدرة الله ، جل وتعالى ، مقرٌّ أنه كان بعد أن لم يكن ، وعظمه لم يكن هو معدوم[6] ، فعظمه كان اضطراراً ؛ [بعد أن] [7] لم تـكن ، فإعادتها[8] و إحياؤها كذلك أيضاً ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تـكن حية ؛ فمكن أيضاً أن تصير حية ، بعد إذ هى لا حية . ثم بينَ أن كونَ الشىء من نقيضه موجود ، إذ قال ، « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فاذا أنتم منه توقدون » ؛ فجعل من لا نار ناراً ، أو من لا حارّ حاراً ؛ فإذن إذ الشىء يكون من نقيضه — اضطراراً ؛ فإن الحادث ، إنْ[9] لم يكن يحدث من غير[10] نقيضه ، وليس بين النقيضين واسطة ، أعنى بالنقيض « هو » و « لا هو » . فالشىء إذن يحـدث من ذاته ؛ فذاته إذن ثابتة أبداً ، أبدية [لا] أولية لـها ؛ لأنه إن كان[11] اليابس ليس[12] من لا نار فهو[13] إذن من نار ؛ فإن كانت النار من

(١) كل هذه الآيات فى آخر سورة ٣٦ (يس) .
(٢) الـكون هنا بمعى الوجود .
(٣) الأيس هو الشىء الموجود والمعنى أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده بعد ان لم يكن — راجع فى معنى الأيس ص ١٨٢ مما تقدم .
(٤) فى الأصل : ابتداعه — واستعمال كلمة الإبداع أشهر فى كل الرسائل الأخرى .
(٥) فى الأصل : ابتدعت .
(٦) هكذا فى الأصل وهو جائز لغة ومعنى .
(٧) فى الأصل : ثم ان
(٨) الضمير يعود على العظم
(٩) تمكن فى الأصل قراءتها : إذ
(١٠) يمكن قراءتها فى الأصل : عين
(١١) فى الأصل : كانت
(١٢) هكذا الأصل بدون نقط — والمعنى واضح رغم عدم التقابل اللفظى ، لأن النار يابسة
(١٣) فى الأصل : فهى — وهو جائز على أن تعود على النار ، بحسب المعنى .

نار ، والنار من نار ، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نارٌ من نارٍ ونار من نار ؛ فالنار إذن أبداً موجودة[1] ، لم تـكن حال ، وهى ليس[2] ؛ فإذن لم تـكن نار بعد أن لم تـكن ؛ والنيران موجودة ، بعـد أن لم تـكن ، ودائرة[3] بعد أن كانت ؛ فلم يبق إلا أن تـكون النار من لا نار . وكل كائن من غير ذاته كان ، فكل ما هو كائن مكوَّنه مَنْ « لا هو »[4] .

ثم قال لتوضيح كون الشىء من نقيضه : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم !؟» ؛ ثم قال ، لما وجب من ذلك : « بلى ! وهو الخلاق العليم » ؛

ثم قال — لما فى قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات ، لما ظنوا من مدة زمان خلقها — قياساً على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عملُ الأعظم يحتاج إلى مدة أطول فى عمل البشر ، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زمانا فى العمل — إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان ، لأنه جعل «هو» من « لا هو » ؛ فإن من بلغت قـدرته أن يعمل أجراما من لا أجرام ، فأخرج أيس من ليس[5] ، فليس يحتاج — إذ هو قادر على العمل من لا طينة — أن يعمل فى زمان ؛ لأنه ، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة ، كان[6] فعل من لا يحتاج فى فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان —[7] : « إنما أمره ، إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ، فيكون » ، أى إنما يريد ، فيكون مع إرادته ما أراد ، جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس[8] مخاطبٌ ؛ فإن هذا فى لغة العرب المخاطبين بهذا القول بين مستعمل ، فإنما خوطبوا بعادتهم

(١) فى الاصل : الموجودة
(٢) يعنى معدومة = غير موجودة
(٣) « « : دائر .
(٤) لاهو = نقيضه ، بحسب ما تقدم منـذ قليل — على انه تمكن اصـلاح النص هكذا : مكوِّن من « لاهو » .
(٥) يعنى أوجد من العدم .
(٦) غير واضحة فى الاصل ويمكن قراءتها : فان — والذى اخترناه أولى .
(٧) ما يأتى هو مفعول قال فى أول الفقرة .
(٨) ليس هنا اسم بمعنى المعدوم .

فى القول ؛ فإن العرب تستعمل الشىء فى الوصف ما[1] ليس له فى الطبع ، كقول امرىء القيس بن حجر الكندى :

فقلتُ له ، لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً ، وناء بكلكل :
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل[2] ! بصبح ، وما الإصباح منك[3] بأمثل !

والليل لا يُقال له ولا يخاطب ، ولا له صلب ولا أعجاز ، ولا كلكل ، ولا نهوض ؛ و إنما معناه أنه أحب أن يصبح .

فأىّ بشرٍ يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشىء يكون من نقيضه ؛ كلّتْ عن مثل ذلك الألسنُ المنطقية المتحيّلة[4] ، وقصرت عن [مثله] نهاياتُ البشر ، وحُجبت عنه العقول الجزئية[5] .

فأما العلم الإنسانى الذى حددنا [فهو][6] دون العلم الإلهى ، ولا سبيل إلى إحاطته والأشياء الحقية[7] الثابتة ، مع عدم الرياضات إلا بقدر مباشرة الحس فقط ، الذى لا يعدمه الحيوان غير الناطق ، وان سبقوا[8] أقوام لم تبلغ درجاتهم علم الرياضات[9] ، الأقاويل فى الأشياء الواقع عليها العلم ، فإن كثيراً من الحيوان

---

(١) فى الأصل : بما
(٢) فى الأصل : انجلى (٣) فى الأصل : فيك — وهو غير المشهور
(٤) فى الأصل : المستحيلة ؛ فقد يكون معناها : المتغيرة أو الطالبة للحيلة . ولكنى صححتها : المتحيّلة ، أعنى التى تجتهد فى الحيلة والحول ، وذلك لورود كلمة الحيلة فيما تقدم — على إنى لم أجد الصيغة التى اخترتها ، فى القواميس . وأخيرا يجوز أن تكون كلمة المستحيلة تصحيفا عن كلمة المستحدثة .
(٥) فى الاصل : الجزوية . (٦) زيادة للاكمال .
(٧) هكذا فى الأصل .
(٨) هكذا فى الأصل وكلمة : « وإن » يمكن قراءتها فإن .
(٩) يجوز أن يكون قد سقط هنا شىء من النص الأصلى . والنص كله مضطرب ولكن معناه الاجمالى مفهوم .

غير الناطق ، أعنى بالناطق النطق العقلى ، يحكى كلهم[1] الإنسان ، عن غير معرفة معانى ما يحكى ؛ لأن[2] الباحث عن الكمية صناعتان :

إحداهما صناعة العدد ؛ فانها تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب وجمع بعضه إلى بعض وفرق بعضه من بعض ؛ وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض وقسمة بعضه على بعض ؛

فأما العلم الآخر[3] منهما فعلم التأليف ؛ فانه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، وقرنُه إليه ، ومعرفة المؤتلف منه والمختلف ؛ وهذه المبحوثة هى الكمية المضاف بعضها إلى بعض .

والباحث عن الكيفية أيضا صناعتان :

إحداهما[4] علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ؛

والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة[5] الكل[6] فى الشكل والحركة ؛ بأزمان الحركة فى كل واحد من أجرام العالم التى لا يعرض فيها الكون والفساد ، حتى يُدثرها مبدعها . إن شاء ، دفعة ، كما أبدعها ، وما يعرض بذلك ، وهذا هو المسمى علم التنجيم[7] .

والأول من هذه[8] ، فى الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها ، العددُ ؛ فإنه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدودٌ ، ولا تأليف العدد ، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات ؛ فإن لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم ؛

والثانى علم المساحة العظيمة[9] البرهان ؛

والثالث علم التنجيم المركب من عدد ومساحة ،

والرابع تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم .

---

(١) هكذا النص (٢) من هنا بداية تعليل الحاجة إلى الرياضيات
(٣) أصل : الأخير (٤) أصل : أحدهما (٥) أصل : هية
(٦) الكل يعنى العالم أو السماء المحيطة به .
(٧) واضح من كلام الكندى أنه يقصد علم الفلك .
(٨) يقصد علوم الرياضيات أو موضوعاتها (٩) هكذا تبدو الكلمة .

فإن التأليف فى الكل ؛ وأظهر ما يكون فى الأصوات وتركيب الكل والأنفس الإنسانية ، كما أثبتنا فى كتابنا الأعظم فى التأليف .

فأما تركيب هذه العلوم فقد أوضحناه بأكثر من هذا القول ، وإن كان فيما ذكرنا ههنا من ذلك كاف فيما أردنا من ذلك .

فمن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضات [1] والتعاليم ، التى هى العدد والمساحة والتنجيم والتأليف ، عدم علم الكمية والكيفية ، وعدم علم الجوهر الذى لا يزول [2] إلا بتوسطهما ؛ ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة .

فقد ينبغى لمن أراد علم الفلسفة أن يقدّم استعمال كتب الرياضات على مراتبها التى حددنا ، والمنطقيات على مراتبها التى حددناها أيضا ، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذى حددنا أيضا ، ثم ما فوق الطبيعيات ، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة ، ثم ما بقى . مما لم نحدّ من العلوم ، مركب من الذى حددنا ، فيصح ويتم بعلم ما قدمنا ، بجود الجايد بكل خير ، وحسن معونته ، جل وتعالى علواً كبيراً ! .

فاذ قدمنا ما قدمنا من البحث على سلوك سبل العلم على مراتبها ، المؤدى إلى نهاية [3] الإنسان ، فلننقل على أغراض كتب أرسطوطاليس [4] لما فى ذلك من العون على فهمها ؛ فان العالم بالغاية التى يقصد إليها يجمع قوته فى السلوك إليها وفكره فيها ، فلا يثبطعزمه فى السلوك والجدحيرة عن سمت الغرض ؛ ولا بأس [5] مع لزومه سمته ، من البلوغ إليه ، مع جده فى الحركة فى سمته والتيقن أن مع كل حركة يزداد من غرضه قرباً ، [أن] يتشعب [6] فكره كثرة الظنون فى الزوال

---

(١) أبقيتها كما فى الأصل (٢) هكذا الأصل ولكن المعنى واضح .

(٣) فى الاصل : نهايته ولها وجه بعيد — ولعل المقصود هو الكمال العلمى .

(٤) هكذا الاصل وكذلك فيما يلى (٥) يعنى : جائز = قد يقع .

(٦) غير منقوطة فى الاصل . ويجوز أن يكون قد سقط من النص هنا شىء ومعناه الإجمالى مفهوم .

عنها ؛ و [من] قد قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوب به على سمته لم يخطئه [1] إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها .

فنقول : أما أغراض كتب أرسطوطاليس التى حددنا فالأول منها ، أعنى كتاب قاطيغورياس ، القولُ على المقولات المفردة العشر [2] التى حددنا كل واحدة [3] منها برسمها [4] بما يميز كل واحدة [5] منها من غيره وما يعمها ويعم العدة منها وما يخص كل واحدة [6] منها .

أما فى أوله [7] فنجد الأشياء التى تتقدمها فى الوصف والمبيّنة [8] منها أن جوهراً [9] حاملٌ وجوهراً [10] محمول ، وجوهراً [11] حاملٌ شيئاً ليس بجوهرى فيه ؛ بل عرضى [12] ، وأن عرضاً [13] حامل ، وعرضاً محمول عليه ، أعنى مقولا عليه ، ليبين أن جواهر [أولى] محسوسة ، و [جواهر] ثوانى غير محسوسة مقولة على المحسوسة .

وأما فى وسطه فيبين عن العشرة أعيانها برسومها وعوامّها وخواصها .

وأما فى آخره فما يلحق هذه العشرة من الأشياء التى هى موجودة أكثر من واحد منها كالتقدم [14] والحركة والـ « معاً » [15] .

---

(١) أصل : يحطه (٢) أصل : العشرة (٣) أصل : واحد

(٤) أصل : رسمها . (٥) ، (٦) أصل : واحد .

(٧) ليرجع القارىء فيما يتعلق بكلام الكندى عن الكتب المنطقية لأرسطو إلى النشرة الجيدة التى أتم الحلقة الأولى منها الدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٨) غير منقوطة فى الأصل فيمكن قراءتها على نحو آخر .

(٩ ، ١٠ ، ١١) أصل : جوهر . (١٢) أصل : عرض .

(١٣) لا يراعى الناسخ هنا وفيما يلى قواعد النحو ، وقد صححت العبارة دون إشارة .

(١٤) أصل : كل لقدمه — وقد يجوز أن تكون كالقدمة أو نحوها ولكن صححتها بما هو أوضح .

(١٥) أصل : والعى . ومن الطريف أن هذا التقسيم الثلاثى عند الكندى لكتاب المقولات يقابله تقسيم ثلاثى عند ابن رشد : القسم الأول « بمنزلة الصدر » وهو يشتمل على الأمور التى تجرى مجرى « الأصول الموضوعة والحدود » ، وفيه الكلام عن أحوال الموجودات من جهة دلالة الالفاظ عليها : ما هو الجوهر ، وما هو العرض . . . أى الاجناس المشتركة

وأما غرضه فى كتابه الثانى المسمى بارياميناس[١] ، وهو على التفسير، [ف]القضايا المقدمات للمقاييس العلمية ، أعنى الجوامع التى هى أخبار موجبة أو سالبة وما يلحقها .

أما فى أوله فيبـــين عما منه كون القضايا من الاسم والحرف والقول والتصريف[٢] والخبر من القول ؛

وأما بعد ذلك فعن القضايا المؤلفة من اسم وحرف كقولنا : « سعيد كاتب » وما يعرض فى ذلك ؛ وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف ثالث كزيادة الزمان كقولنا : « سعيد كاتب [الآن] » ، وما يعرض فى ذلك ؛

وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف وثالث ورابع ، كقولنا : النار هى حارة وجو باً ، وما يعرض فى ذلك ؛ وأما بعد ذلك فمن الفحص عن أى القضايا أشد تناصبا[٣] : الموجبه لسالبتها أم الموجبة الموجبة المضادة لها .

وأما غرضه فى كتابه الثالث ، وهو المسمى[٤] أنالوطيقا ، فالإبانة عن الجوامع المرسلة ، أعنى ما هى ، وكيف هى ، ولم[٥] هى ؛ والجامعة المرسلة هى قول نضع[٦] منها أشياء ، يظهر بهـــا شىء آخر لم يكن ظاهراً فى ذلك القول ، وليس هو شيئا خارجا[٧] عن ذلك القول ؛ وأقل ما يكون ما ألفت منه الجامعـــة قضيتان مشتركتان[٨] فى حد واحد يظهر بهما[٩] نتيجة لم تكن ظاهرة فيهما وليست هى

فى الفصول القاسمة أقسام الموجودات إلى المقولات العشر ؛ والثانى فيـه ذكر المقولات العشر وأقسامها وخواصها — وفيه تقسيم الجوهر إلى أول وثان وعن الجوهر على الإطلاق وصفات الجوهر ؛ والثالث يتكلم فى اللواحق العامة والاعراض المشتركة التى تلحق جميع المقولات من حيث هى مقولات ، وفيه ذكر لاصناف المتقابلات (المضافان ، والمتضادان ، والعدم والملكة ، والموجبة والسالبة) والفرق بينها ، ثم القول فى المتقدم والمتأخر وفى معنى معا ، وفى الحركة ، وفى « له » — راجع تلخيص كتاب المقولات (لارسطو) لابن رشد طبعة بيروت ١٩٣٢

(١) معنى بارير ميناس هو : فى العبارة . (٢) أصل : قول وتصريف

(٣) هكذا الاصل ، والمقصود أشد القضايا تقابلا . (٤) أصل : المسما .

(٥) هكذا الأصل ويجوز أن تكون أيضا : وكم هى

(٦) غير منقوطة ويمكن قراءتها على أكثر من وجه مع تغيير فى بعض الضمائر .

(٧) أصل : خارج (٨) أصل : قضيتين مشتركتين

(٩) أصل : بهـــا .

شيئـــا خارجا[١] عنهما ، أعنى ليست هى شيئـــا[٢] غير تركيب حدين من حدود تينك القضيتين .

والجوامع المرسلة تركب مقدماتها ثلاثة أنواع من التركيب : إما أن يكون حدّها المشترك موضوعا[٣] لأحد الطرفين محمولا على الآخر ، وإما محمولا على الطرفين جميعا ، وإما موضوعا على الطرفين جميعا ؛ فيكون بهـــا ثلاثة أنواع من الجوامع : إما أن يجمع صدقا ظاهراً أبداً ، وهذه هى البرهانية ؛ وإما أن يجمع تصديقا[٤] من جوامع مقرون[٥] بها ، صدقا كانت أو كذبا ، وهذه [هى] الجدلية ؛ وإما أن يجمع كذبا أبداً ، وهذه هى السوفسطائية .

فغرض أنولوطيقيا نوع الجامعة لهذه الأنواع الثلاثة ، وهى الجامعة المرسلة . والغرض فيما قيل على الجامعة المرسلة وجود الجامعة البرهانية أولاً ثم مابعده ؛ فقال فيه أولا على ما منه تكون الجامعة ، ثم كيف تركب الجوامع ، ثم على كم نوع يكون الذى يظهر من صوادقها بذاته ، وما الذى يظهر بحركة ، أعنى بعكس أو حالة[٦] ، ثم على تقديم المقدمات ؛ و بعد ذلك انتقاض النوع الباقى والنوع الثالث من الجوامع إلى النوع الأول ، ومنه سمى كتـــابه هذا أنولوطيقا ، معناه النقض ، ثم تقرير الجوامع وما يعرض فيها .

وأما غرضه فى الـــكتاب الرابع ، وهو المسمى بأفوديقطيقى[٧] ، أى الإيضاح ، فالقول على الجوامع المنضمة[٨] ، أعنى المعطية برهانها ، ما هى ، وكيف هى ، وكيف استعمالها ، ومِنْ ماذا ينبغى أن تُولَّف ؛ ثم إن أوائل البرهان لاتحتاج إلى برهان ، إذ هى من الظاهرة الثابتة فى العقل والحس .

---

(٨) أصل : وليس هو شىء خارج (٢) أصل : ليس هى شىء

(٣) من هنا أخطاء كثيرة فى الإعراب صححتها دون إشارة

(٤) هكذا النص .

(٥) هكذا الأصل : ويجوز أن تكون مُـقرٍّ بها .

(٦) هكذا الأصل ويمكن إصلاحها على أكثر من وجه .

(٧) راجع فى معانى كل أسماء كتب أرسطو المنطقية ص ٣٦٥ فما بعدها مما تقدم .

(٨) قراءة اجتهادية بسبب سوء كتابة الـــكلمة . ويمكن قراءتها على أكثر من وجه

وأما غرضه فى كتابه الخامس المسمى طوبيقى فالقول على الجوامع الجدلية ومواضع القول الموجب بوجوبه آخرَ غيره ، والغلط الحادث فيه و به ، والإبانة عن الأسماء الخمسة التى هى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض [و] عن الحد .

وأما غرضه فى السادس المسمى سوفسطيقى فالقول على المغالطة فى وضع الجوامع ، بلا[1] صناعة شرائط القضايا المقدمات التى تؤلف منها الجوامع ؛ أما أوله فيقول فيه على كم نوع تكون المغالطة ؛ وأما بعد ذلك فيقول على الاحتراس من قبول تلك الأغاليط بذلك .

وأما غرضه فى كتابه السابع المسمى ريطوريقى ، أى البلاغى ، فالقول فى أنواع الإقناع الثلاثة ، أعنى فى الإقناع فى الحكومة [و] فى المشورة وفى الحمد والذم الجامع لهما التقريظ[2] .

وأما غرضه فى كتابه الثامن المسمى بويطيقى ، أى الشعرى[3] فالقول على صناعة الشعر من القول وما يستعمل من الأوزان فى كل نوع من الشعر ، كالمدح والمراثى والهجاء وغير ذلك .

فأما أغراضه فى كتبه الطبيعية فإن غرضه فى الأول منها ، وهو المسمى كتاب الخبر الطبيعى[4] الإبانة[5] عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية ، أما أولا ففى العلل والأوائل والبخت[6] والخلاء والمكان والزمان والحركة .

وأما غرضه فى كتابه الثانى منها ، وهو المسمى كتاب السماء ، ففى هيئة

(١) أصل : بل

(٢) قرظ الأديم دبغه بالقرظ ، ومنه قرّظه مدحه وهو حى بحق أو باطل — والمقرّظ يزين نديمه كما يحسّن القارظ أديمه .

(٣) أصل : الشعراء — وقد صححها جريا على عادة الكندى .

(٤) ويسمى السماع الطبيعى أو سمع الكيان — انظر ص ٣٦٨ مما تقدم .

(٥) أصل : فالابانة.

(٦) البخت أو الحظ هو ما يقابل الكلمة اليونانية τύχη عند أرسطو ، وهو المصادفة السعيدة فى الأمور الانسانية ، كالذى يحدث لمن يحفر بئرا فيجد كنزا أو يذهب إلى السوق فيجد مدينا فيأخذ منه دينه . أما المصادفة فى ميدان حوادث الطبيعة فهو ما يسمى الاتفاق : τὸ αὐτόματον .

الكل[1] وانفصال الأجرام الأولى الخمسة ، وما جرم الكل ، وما هو عارض للأجرام من أحوالها الطبيعية ، أعنى الخواص لطبائعها والعوام لكثير منها ، وعلل ذلك وأسبابه فيها .

وأما غرضه فى كتابه الثالث المسمى بكتاب الكون والفساد فالقول على الكون والفساد المرسل ، أعنى الإبانة عن مائية الكون والفساد الكلى .

وأما غرضه فى كتابه الرابع منها ، وهو المسمى العلوى[2] فالقول فى الإبانة عن علل كون وفساد كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض ، فيما فى الجو وما على الأرض وما فى بطن الأرض قولا كليا وعن الآثار العارضة فيها .

وأما غرضه فى كتابه الخامس منها وهو المعدنى[3] فالإبانة عن علل كون الأجرام المتكونة فى باطن الأرض وكيفياتها وخواصها وعوامها والمواضع الخاصة بها ، قولا مستقصى[4] فى كل واحد منها .

وأما غرضه فى الكتاب السادس منها وهو المسمى النباتى[5] فالإبانة عن علل كون النبات وكيفياته وخواصه وعوامه والمواضع الخاصة [به] ، قولا مستقصى فى جواباته .

وأما غرضه فى كتابه السابع منها ، وهو المسمى الحيوانى ، فالإبانة عن علل كون الحيوان فى طبائعه وخواصه وعوامه وعلل أعضائه والمواضع الخاصة به وحركاته وما يعمّه فى ذلك ويخصه .

وأما كتبه النفسانية فإن غرضه فى كتابه الأول منها ، وهو المسمى بالإبانة عن مائية النفس [وأحوا] لها[6] والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه .

(١) الكل هو العالم أو السماء المحيطة به بحسب مذهب أرسطو . وكلمة الكل ترجمة حرفية للكلمة اليونانية τὸ πᾶν ويستعملها أرسطو فى المعنيين المتقدمين .

(٢) يسمى أيضا : الآثار العلوية . (٣) يسمى : كتاب المعادن .

(٤) أصل : مستقصا ، وكذلك فيما بعد .

(٥) ويسمى : كتاب النبات . (٦) مابين القوسين بياض فى الأصل .

وأما غرضه فى كتابه الثانى منها ، وهو المسمى كتاب الحس والمحسوس، فالإبانة عن علل الحس والمحسوسات؛ وما[١] شرح من قوله الثانى فى كتاب النفس أشد استقصاء.

وأما غرضه فى كتابه الثالث ، وهو المسمى كتاب النوم واليقظة ، فالإبانة عن النوم ما هو وكيفيته والرؤيا وعللها .

وأما غرضه فى كتابه الرابع منها ، وهو المسمى كتاب طول العمر وقصره ، فالإبانة عن طول العمر وقصره .

وأما غرضه فى كتابه المسمى ما بعد الطبيعيات فالإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة والموجودة[٢] مع ذى الطينــة من الذى لا يواصل الطينة ولا يتّحد بها ، وتوحيد الله ، جل وتعالى ! والإبانة عن أسمائه الحسنى وأنه علة الــكل الفاعلة والمتمِّمة[٣] ، إلٓه الــكل ، وسايس الــكل ، بتدبيره المتقن وحكمته التامة .

وأما غرضه فى كتبه الخلقية السياسية ، فإن أول كتبه إلى أبنه نيقوماخس ورسمه باسمه[٤] نيقوماخس ، فى أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة والتباعد عن الرذْلة[٥]؛ وقسّم السياسة فيه على أنواعها ، أعنى الخاصة والغريبة والمدنية بماذا تنفصل، وتفصيل الأخلاق والآلام اللواحق لــكل واحد من ذلك ، والإبانة أن السعادة هى الفضيلة فى كل أوان ، الفضيلة فى النفس والبدن وما خرج عنهما أيضا .

وأما غرضه فى كتابه الثانى منها ، وهو المسمى بوليطيقى[٦] ، أى المدنى الذى كتبه إلى بعض إخوانه ، ففى مثل ما قال فى الأول ، وتكلم فيه أ كثر على السياسة المدنية ؛ و بعض مقالاته بعضُ مقالات الأول بعينها .

فهذه ، كان الله لك على كل خير مُعيناً ! أغراضُـه فى كتبه التى حددنا ؛ وقدْرُ منافعه ما قدمنا ؛ والله أسأل توفيقَـك لــكل خير وتحصينَـك من كل ضر .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) فى الأصل : ما — وقد زدت الواو (٢) فى الاصل : الموجودة .

(٣) يعنى الغائية . (٤) أصل : بسمه .

(٥) أصل : رذلة — والرذل والرذيل بمعنى واحد .

(٦) هو كتاب السياسة .

تعليقات واستدراكات

ص	س	اقرأ
٢	١٦	إنه
٣	٩ هامش	انقلابه
٥	٢٣	نلّـينو
٥	٢ هامش	أنظر ما تقدم
٨	٨	نبغ
١٠	٦ هامش	الصابئة
١٢	٧	فيذكر مرة
١٥	٢٠	تلك الوصايا
١٧	٢٠	اللفظ
١٧	هامش ٣	ويجوز أن تكون الكلمة تحريفا عن كتب
١٩	هامش ١	ص ١٦٣ من الرسائل
٢١	٢٦	بويه
٢٥،٢٤	هامش ٢	ص ١٠٣ — ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢٤ من الرسائل
٢٧	١٤	أقصد السبُل
٢٨	٩	حال الجسم
٣٠	هامش ١	ورقة ٥
٣٩	١٨	فى جملته
٣١	٥ مش	هذه الصفحات من الرسائل
٤٣	٧ هامش	سجود
٤٣	١٣ »	الجواهر
٤٣	١٤ »	يوجد بعض ممعناها
٤٤	٢	كلّيّة
٤٤	١٠	ومن حيث العمل العمل بالحق
٤٥	١١	أيضا : القسم العقلى

ص	س	اقرأ
٤٦	هامش ٣	سرح العيون
٤٦	هامش ٤	لذى
٤٦	» ٥	اجتهادية
٤٦	» ٦	ذات
٤٧	٢ هامش	واضحة
٤٨	١٥	الفاصلة بعد كلمة ثابتة
٥٠	١٩	وليس ينبغى بخس
٥١	٦	الحقيقية
٥١	١٢	الفاصلة بعد كلمة منهم
٥١	١٥	المسهلة لنا سبل
٥٣	٢٠	ما أدّاه
٥٤	٢	الجرم
٦٤	٢	موضع القوس فى أول النص اليونانى
٦٤	٢٥	قبل كلمة فإذا فاصلة منقوطة
٦٤	٢٨	كلمة بالآن بين قوسين صغيرين
٦٥	١	الفاصل الثانى بدون نقطة
٦٧	٤ هامش	علة فعالة
٧٤	١٣	أو مقتضيا
٨٠/١٠	١٣	أن مظاهر الحياة
٨٥	١٢	العالم
٩٩	١٩ هامش	ὑποκείμενον
١٧٠	١٠	طبيعتهما
١٧٥	١١	وبعضها
١٧٧	٨	رقم ٥ بعد كلمة بذى

ص	س	اقرأ	ص	س	اقرأ
١٧٧	١٠	تحذف النقطة التى فى آخر السطر	٢٨٤	١٣	بل هى تدركها
١٧٩	١٤	هيئة بدن الإنسان	٢٩١	١٥	divinatinge
٢٠٧	١٩	يمكن أيضا قراءة : آثارها الحقية	٢٩٣	٥	transgressio est
٢٢٥ ٢٢٦		يمكن تغيير الترقيم الذى اخترناه والقراءة مع حذف بعض ما أضفناه	٢٩٣	٩	Scientia
٢٢٦	١٠	والكون النفسانى	٢٩٧	٢	quam sui sensati
٢٣١	١٣	من قِبَل	٣٠٠	١١	omnino
٢٣٤	١٧	بتسخينها	٣٠٧	٨	claudat
٢٤٠	٨	يؤثر	٣٠٩	١٦	vivi et
٢٤٤	١٧	يقول	٣١٣	٤	بالقوة
٢٤٤	٧ هامش	الأعجمين .	٣٢٣	٢٠	مفارقا
٢٤٧	٧	من فعل ما به	٣٢٤	٩ هامش	ص ٣٢٦
٢٥٨	١٥	إنما	٣٢٥	٩ »	ἐξώθεν
٢٦٢	٧	قول خبرى	٣٢٩	٢ »	العقل المستفاد
٢٦٣	٥	وكان الجوهر ما هو بذاته	٣٣١	١٠	نص الاسكندر
٢٧٩	٣	عُرِج بنفسه — وهذا تصحيح بمعونة النشرة الايطالية وترجمتها .. راجع ص ١٧/٨٠ من التصدير . وبهذا يسقط الشرح.	٣٣٢	١٥	مثل
٢٧٩	٤ هامش	نهك من الطعام ونهك فيه	٣٣٢	١٩	العملى
٢٨٠	٣، ٤	تعترف بفضله وتجله الخ	٣٠٤	١٤	أو يتناول
			٣٠٤	١٨ه	in corpore
			٣٥٥	٥ هامش	aliud
			٣٥٧	١٠ه	fortior
			٣٦١	١٧	فعل البشر
			٣٦٣	١٥	باستطراقها
			٣٦٨	٤ هامش	ποιητική
			٣٦٩	٩ هامش	μεγαλο
			٣٧٢	٣ »	ῥει

رسائل الكندى الفلسفية

تحقيق ونشر

محمد عبد الهادى أبو ريدة

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب

بجامعة فؤاد الأول

الجزء الثانى

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٧٢ هـ — ١٩٥٣ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، و بعد :

فإنى ليسرنى أن أنجز للقراء ما وعدت به ، من إصدار الجزء الثانى من رسائل أبى يوسف يعقوب بن اسحٰق الكندى ، بعد أن حالت دون المبادرة إلى نشره ظروف الحل والترحال . وأرجو أن يجدوا فيه بعض ما يتوقون إليه من معرفة آراء فيلسوف العرب .

ولا بدّ لى من أن أعيد هنا بعض ما قلته فى مقدمتى للجزء الأول ، من أنى أنشر معظم هذه الرسائل مستنداً إلى صورة شمسية من نفس المخطوط الذى استندت إليه من قبل ، وهو مخطوط وحيد مشحون بالأخطاء ، قلّ أن يكون منقوطا ، مما استدعى طول الصبر وطول الوقوف عند الأجزاء التى لم توضحها الصورة الشمسية ، كما اقتضى مقارنة ما يقوله الكندى فى موضع بما يقوله فى موضع آخر ومراجعة كتب اللغة فى كثير من الأحيان . ونظراً لأن الضبط لبعض الكلمات يحتمل أكثر من وجه ، فإنى تجنبت الإسراف فيه خشية أن يظن أحد أنه الضبط الوحيد الممكن . ولما كانت الأخطاء اللغوية لا تحصى ، فقد صححت بعضها دون التنبيه على ذلك .

ونظراً لقرب مأخذ بعض الرسائل أو إيجازها ومعالجتها موضوعات من العلم الطبيعى تعتمد على معارف لا يكاد يجهلها مثقف ، فإنى لم أقدم لها بمقدمات تحليلية ، مكتفيا بالأساس الموجود عند القارئ والمساعد له على تتبع ما فيها وعلى فهمه دون مشقة — و إنما كتبت المقدمات للرسائل الفلسفية الخالصة من قبل ، لأن هذه الأخيرة هى التى كانت تحتاج إلى مقدمات لا يستغنى عنها المتخصص اللبيب فضلا عن المثقّف .

هذا وقد أضفت إلى الرسائل التى يشملها المخطوط الأساسى الذى أنشر عنه رسائل أخرى اطلعت عليها بين المخطوطات فى بعض دور الكتب الأوروبية ، كما أضفت

بعض الرسائل منقولة عن الأصل اللاتينى إكمالاً للنفع .

وإنى لأسأل الله أن يسددنى لإصابة الحق ، وأن يرينى الأشياء كما هى ، وأن يجعل قصدى فيما أسعى إليه من نشر علم خالصا لوجهه ، محققاً لكمال مرضاته ، عائداً بالنفع على القارئ ، والله وحده حسبى ، وهو ولى كل توفيق .

محمد عبد الهادى أبو ريدة
أستاذ مساعد بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول — القاهرة

القاهرة فى { ٢٠ شعبان ١٣٧٢
٤ مايو ١٩٥٣

رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة

توجد هذه الرسالة بين رسائل الكندى الباقية فى ترجمتها اللاتينية ، ولا نعرف ، حتى الآن ، أن لها صورة عربية . ولما كنا نسعى منذ سنين إلى أن نضع بين أيدى أصحاب الاهتمام بالفلسفة الإسلامية جملة آثار «فيلسوف العرب» ، فقد آثرنا ألا نقتصر على ما حفظته الأيام فى العربية من ثمرات عقل هذا الفيلسوف ، فنقلنا هذه الرسالة عن اللاتينية إلى العربية ، لتكون فى متناول الناطقين بالضاد ، بعد أن كانت فى متناول العلماء والقراء الأوروبيين منذ قرون طويلة ، لأن لها نسخاً فى أكثر من واحدة من دور الكتب الأوروبية .

هذه الرسالة ظلت معروفة للغرب منذ أوائل العصور الوسطى ، وفى صورها الخطية ، إلى أن نشرها مع غيرها من رسائل الكندى ا . ناجى Albino Nagy[1] فى أواخر القرن الماضى . ويدل على صحة نسبتها للكندى وجودها منسوبة إليه ضمن الفهارس القديمة التى قيدت فيها مخطوطات دور الكتب فى الغرب ، وليس هذا فحسب ، بل يذكرها للكندى بعض المؤلفين الإسلاميين[٢] ، هذا إلى أن ما يقوله الكندى فيها يتفق مع ما نجده فى رسائله الأخرى . وإذا كانت تنقصها الديباجة والخاتمة المألوفتين فى رسائل الكندى الأخرى ، فإن هذا طبيعى ، لأن المترجمين إلى اللاتينية لم يحتفظوا فى بعض الأحيان بالمقدمات المميزة لكتب المسلمين .

وقد التزمنا فى نقلها إلى العربية أن نتمسك بالترجمة الحرفية قدر الطاقة ، دون إغفال طريقة تعبير الكندى ، كما نعرفها من رسائله الموجودة لدينا فى اللغة العربية من جهة ،

---

(١) ضمن مجموعة : Beiträge Zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band II. Heft V. Münster 1897.
وذلك بعنوان : Die Philosophischen Abhandlungen des Ja‘qūb Ben Ishāq Al-Kindī.

(٢) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ ، جـ ١ ص ٢١٤ .

ولكن دون مجاوزة الحد فى تكلف طريقته فى التعبير من جهة أخرى . ولهذا فربما استطاع من قد يخطر له أن يطابق ترجمتنا على الأصل اللاتينى أن يؤثر من العبارات والمصطلحات غير ما آثرنا ، وذلك لما فى العبارة والمصطلحات العربية من ثروة واسعة ومن إمكان فى التنويع لا يكاد يقف عند حد . وكنا نستطيع الإشارة عند كل عبارة أو اصطلاح إلى ما يقابل ما اخترناه فى رسائل الكندى العربية ، لولا أنها فى متناول القراء منذ أن نشرنا الكثير منها ، وأن قصدنا الأول هو أن نقدم للقراء فلسفة الكندى فى جملتها بالعربية ، إن كانت لها أصول عربية ، و بحسب معانيها إن كانت قد حفظتها الأيام منقولة إلى لغة أخرى . ونحن نعرف الآن للكندى رسائل أخرى فى اللغة اللاتينية سننقلها إلى العربية ، وننشرها بعون الله ، إلى أن تجود الأيام ببقية رسائله فى أصلها العربى .

وقد رأينا تعميما للفائدة أن ننشر متن النص اللاتينى الذى نشره A.Nagy ، ليكون فى متناول من يشاء من المتخصصين الذين قد يحبون تحقيق النص ، أو فى متناول من يريد معرفة الاصطلاحات اللاتينية المقابلة للعربية .

وقد أشار ناجى فى مقدمته[1] لرسائل الكندى اللاتينية إلى نقط مشتركة بين ما جاء فى هذه الرسالة التى نحن بصددها وبين مواضع من كتب أرسطو ؛ وليس هذا عجيباً ، لأن الكندى يأخذ بكثير من آراء أرسطو الطبيعية[2] ؛ كما أشار ناجى إلى الشبه بين محتوى الرسالة و بين مواضع من رسائل إخوان الصفا ؛ وهذا أيضاً طبيعى بحكم سبق الكندى على هؤلاء الإخوان فى الزمان . ولو شاء الباحث أن يجد شبها بين الكندى فيما يقوله و بين الفلاسفة الإسلاميين بعده لاستطاع ذلك من غير مشقة . ولذلك فلا ضرورة تدعونا إلى التكرار لما لاحظه ناجى ، ونكتفى بأن نضع الرسالة فى ترجمتها العربية بين أيدى القراء ،

(١) ص XXV—XXVIII و Anmerkungen, S. 68 - 73.

(٢) راجع الجزء الأول من رسائل الكندى ص ٥٨ فما بعدها و ص ٨٠ (١٣) فما بعدها .

وأن نجعلها فى أول الجزء الثانى من رسائل الكندى الطبيعية ، لأن موضوعها طبيعى عام ؛ وذلك بعد أن جمعنا فى الجزء الأول من رسائل « فيلسوف العرب » الرسائل ذات الصبغة الفلسفية بالمعنى الخاص .

وفى النص اللاتينى شروح موضوعة بين قوسين مضلعين ، لا يمكن معرفة ما إذا كانت فى الأصل العربى المفقود أم هى للمترجم اللاتينى . وقد احتفظنا بها على حالها فى ترجمتنا ، وزدنا بين قوسين مضلعين ما رأينا أنه يكمل المعنى أو يعين على الفهم ؛ وقد أشرنا إلى ما زدناه .

وفى الرسالة شىء من الاضطراب لا نعرف هل يرجع إلى الكندى أم إلى المترجم اللاتينى . وتدل المقارنة بين هذه الرسالة و بين ما لدينا من رسائل أخرى للكندى على أنها من أولى محاولاته فى التأليف .

ومهما يكن من شىء فإن ترجمتنا لها تضعها أمام القارىء كما هى ، من حيث الفكرة والعبارة . ولا يستطيع المترجم غير ذلك .

ولا يفوتنا — إذ نقدم هذه الرسالة — أن نتوجه بالشكر إلى زميلين فاضلين بكلية الآداب بجامعة فؤاد ، هما الأستاذان Dr. H. Von den Steinen و G. Crawford من قسم الدراسات القديمة ، لما تفضلا به من مساعدة فى حل عقد بعض المواضع فى الأصل اللاتينى .

Liber de quinque essentiis

Sapiens Aristoteles ubi dialecticam incepit dixit quod scientia cuiusque rei, quae inquiritur, cadit [vel continetur] sub philosophia, quae est omnis rei scientia.

Oportet ergo in primis ut philosophiam apud illam scientiam dividamus, et consideremus sub qua ipsius partium contineatur res.

Philosophia igitur dividitur in scientiam et operationem [id est theoricam et practicam]. et illud iterum ideo quoniam anima dividitur in duas partes, quae sunt cogitatio vel ratio et sensus, quemadmodum ostendimus in libro categoriarum.

Quia igitur philosophia non est nisi ordo animae, conveniens est ei ut dividatur in duas partes, sicut anima in duas partes dividitur, sicut enim anima dividitur in cogitationem [vel rationem] et sensum, et similiter dividitur philosophia in scientiam et operationem, ut scientia videatur pars cogitativa et operatio pars sensibilis.

Et pars quidem animae cogitativa dividitur in cogitationem quae est divinorum et in cogitationem quae est artificialium.

Rerum enim quaedam sunt quae non differunt ab hyle

كتاب الجواهر الخمسة

قال الحكيم أرسطو طاليس فى أول الجدل[١] : إن علم كل شىء يُنْظَر فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شىء .

ولذلك كان أول ما ينبغى أن نقسّم الفلسفة من حيث كونها[٢] ذلك العلم ، وأن ننظر تحت أى قسم منها ينطوى الشىء .

فالفلسفة تنقسم إلى علم وعمل ، [أعنى إلى نظرية وعملية] ؛ وذلك أيضا لأن النفس تنقسم إلى قسمين[٣] هما : الفكر أو العقل والحسّ ، كما بيّنا فى كتاب المقولات[٤] .

فإذ كانت الفلسفة ليست سوى نَظْم النفس ، فإنه يحسن لها أن تنقسم إلى قسمين ، لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر [أو عقل] وحسّ ، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل ، بحيث يكون[٥] العلم هو القسم العقلى ، والعمل هو القسم الحسى .

والجزء العقلى من النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة[٦] ؛ وذلك لأن من الأشياء ما لا يفارق[٧] الهيولى ، [أعنى أنها ليست سوى الهيولى] ؛ ومنها

---

(١) فى الأصل اللاتينى : ubi dialecticam incepit = عند ما أو حيث ابتدأ الجدل . وقد تصرفنا فى الترجمة على نحو يجعل العبارة أقرب إلى المألوف . ويمكن أن نقول : فى أول المواضع الجدلية ، أو فى أول كتاب الجدل ، مع شىء من التحفظ ، ذلك لأن ما يقتبسه الكندى ليس موجوداً بنصه فى أول كتاب الجدل من منطق أرسطو ، وإن كان يوجد بعض معناه فى أثناء الكتاب — راجع الجزء الثانى من منطق أرسطو ، طبعة القاهرة ، ١٩٤٩ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ ، ٦٤٠ . وفيما يتعلق برأى أرسطو فى الفلسفة وأقسامها — راجع الجزء الأول من رسائل الكندى ص ٤٤ — ٤٥ . انظر الاستدراكات .

(٢) فى الأصل اللاتينى : apud illam scientiam = بالنسبة لذلك العلم .

(٣) راجع فيما يتعلق بأقسام النفس وأعمالها — الجزء الأول من رسائل الكندى ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٧ — ١٧٩ ، ٢٧٢ فما بعدها ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، ص ٢٩٢ فما بعدها ، ص ٣٠٣ فما بعدها .

(٤) يذكر بين كتب الكندى كتاب فى المقولات العشر — ابن النديم ص ٢٥٦ ، ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢١٠ ، القفطى ص ٢٤٢ .

(٥) فى الأصل اللاتينى : videatur = يُعْتَبَر ، يبدو أنّ ، يظهر أنّ ، نرى أنّ .

(٦) فى الأصل اللاتينى : artificialium = الصناعية ، المصنوعات ، والمقصود هو الأشياء الحادثة المخلوقة .

(٧) فى الأصل اللاتينى : non differunt = لا تتميز من ، لا تختلف عن ، لا تباين — وقد اخترت : لا تفارق .

أخرى قائمة[١] بالهيولى ، [أعنى التى هى موجـودة بالتى هى من الهيولى] ، وتكون مفارقة وغير متصـلة ، [أعنى بالهيولى[٢]] ؛ ومنها أخرى لا اتصال لها بالهيولى بتة[٣] .

لـكن الأشياء التى لا تفارق الهيولى بتة هى الجوهريات[٤] أو الجسمانيات ؛ والأشياء التى لا اتصال[٥] لها بالهيولى بتة هى الإلٰهية ، مثل الأمور الربانية ؛ والأشياء التى ليست متصلة بالهيولى ، هى كالنفس [أو تلك الأشياء التى لا اتصال لها بالهيولى][٦] . وهى نفسها ليست مركبة إلا من المصنوعات ، التى هى موجودة من الجوهريات إلى [الأشياء][٧] الإلٰهية ؛ لأن الله تعالى قد قدّرها [أو رتّبها] ووضعها بين الـكثيف [أو الغليظ] الذى ليس فيه [شىء[٨]] لطيف بتة و بين اللطيف الذى ليس فيه [شىء[٩]] كثيف بتة ، وذلك

(١) فى الأصل اللاتينى : quarum constitutio = التى قوامها ، وقد عدلت عن هذه الترجمة الحرفية تجنباً للبس .

(٢) هكذا الأصل اللاتينى ، ولعل المقصود هو الأشياء التى تلابس المادة وتتصل بها ، ولـكن يمكن أن تنفصل عنها فى الوجود ، وفى الذهن ، كالنفس وكالمعانى الرياضية — قارن الجزء الأول من رسائل الـكندى ص ٤٦ ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

(٣) راجع فيما يتعلق بتقسيم الموجودات من حيث صلتها بالمادة أو مفارقتها لها ص ٤٥ — ٤٧ من الجزء الأول من هذه الرسائل .

(٤) الجوهريات هنا فى رأى الـكندى بمعنى الماديات أو الجسمانيات ، وكذلك فيما يلى من كلامه .

(٥) ويمكن أن نقول ، جريا على طريقة الـكندى فى التعبير : لا مواصلة أو لا صلة لها بالهيولى ، راجع الجزء الأول من رسائله ص ٣٦٥ ، ٣٨٤ .

(٦) ربما يكون قد سقط من المخطوط اللاتينى الأصلى شىء ، أعنى المخطوط الذى اعتمد عليه ناشر هذه الرسالة فى ترجمتها اللاتينية ، وذلك لأن هذا النوع الثالث من الموجودات يلابس المادة ويتصل بها ، لـكنه لا يتحد بها ، ويمكن أن ينفصل منها فى وجوده أو فى الذهن . والمعروف أن فلاسفة الإسلام يقسمون الموجودات إلى مادية محسوسة ، وإلى ملابسة للمادة فى وجودها لا فى الذهن ، وإلى مجردة عن المادة بالـكلية — راجع الجزء الأول من رسائل الـكندى ص ٤٤ — ٤٧ فيما يتعلق بالـكندى .

(٧) زيادة للإيضاح .

(٨ ، ٩) زيادة للإيضاح .

[scilicet non sunt nisi hyle], et aliae sunt quarum constitutio est per hyle [scilicet quae sunt per ea quae sunt ex hyle] et sunt separatae et non coniunctae [scilicet cum hyle], et aliae sunt quibus non est continuitas cum hyle penitus.

Res vero quae ab hyle non differunt penitus sunt substantialia sive corporea.

Et res quibus non est continuitas cum hyle penitus sunt divina, *sicut* theologica.

Et ea quae non sunt coniuncta cum hyle sunt sicut anima [vel ea quibus cum hyle non est continuitas]. et ipsa quidem non proportionantur nisi ex artificialibus quae fiunt ex substantialibus ad divina

Deus enim summus destinavit [vel ordinavit] ea et posuit media inter spissum [vel crossum], in quo non est subtile penitus, et inter subtile, in quo spissum omnino non existit.

لـكى تكون سبلا ومَحجّة من علم الجواهر(١) إلى علم [الأشياء(٢)] الإلٰهية ، لأنه لولا ذلك لما عُـلِم اللطيف من [اعتبار(٣)] الـكثيف [أو الغليظ](٤) .

والعمل أيضا [أى العملى] منقسم . ولـكن نقول(٥) هنا إن الأفضل فى بحثنا هذا هو [أن يكون كلامنا](٦) بحسب علم الأشياء لا بحسب عملها . ولذلك وجب علينا أن ننظر فى هذين القسمين اللذين إليهما تنقسم الفلسفة ، وبذلك نجد(٧) بحثنا هذا .

وذلك بأن نقول إن من الأشياء ما يكون فى كل الجواهر ، ومنها ما لا يكون فى كل الجواهر . فتلك التى لا تكون فى كل الجواهر هى علوية كلها(٨) ، التى هى من قبيل الـكواكب والفلك وما أشبهها . والتى تكون منها فى كل الجواهر هى التى تكون فى كون وفساد ؛ ومنها التى تكون فى الأرض ، ومنها التى تكون على الأرض ، ومنها التى تكون فوق الأرض .

فالأشياء التى تكون فى الأرض هى كالمعادن ، والتى تكون على الأرض هى كالحيوان وما أشبهه ، والتى تكون فوق الأرض هى كالأمطار والضباب(٩) والبروق(١٠) والرعود(١١) وبقية العوارض(١٢) التى فى الجو(١٣) .

---

(١) المقصود الجواهر المادية .

(٢،٣) زيادة للإيضاح .

(٤) الـكثيف واللطيف يدلان هنا على الجسمانى والروحانى أو على المادى واللامادى ، على الولاء .

(٥) فى الأصل اللاتينى : rememorabimus = سنذكر ، سنقول ، سنبين .

(٦) زيادة للإيضاح .

(٧) فى الأصل اللاتينى : inveniemus = نجد ، ومعنى هذه الكلمة بحسب اصطلاح الـكندى : ندرك ، نعلم .

(٨) فى الأصل : sunt omnia caelestia : هى كلها علوية (سماوية) ، هى كل العلويات .

(٩) فى الأصل : nebulae = ضباب (جمع) ، ومعناها أيضاً السحب .

(١٠) فى الأصل : curruscationes — وتدل على البروق والصواعق .

(١١) فى الأصل : tonitrua = الرعود . وللـكندى « رسالة فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والزمهرير » وهى منشورة فى هذا الجزء .

(١٢) فى الأصل : accidentia = العوارض : الأحداث .

(١٣) للـكندى رسالة فى علة الضباب وأخرى فى سبب قلة المطر فى بعض الأماكن .

et hoc ideo ut sit semita et via ex scientia substantiarum ad scientiam divinorum. quod si illud non esset, non apprehenderetur ex spisso [vel crosso] subtile.

Operatio [id est practica] dividitur etiam. nos tamen rememorabimus hic quod melius est in hac nostra inquisitione secundum scientiam rerum et non secundum operationem ipsarum. nobis igitur necessarium est ut illas partes in quas dividitur philosophia contemplemus et inde inveniemus hanc nostram inquisitionem.

Et hoc est ut dicamus quod rerum aliae sunt quae sunt in omnibus substantiis, aliae quae non sunt in omnibus substantiis. et istae quidem quae non sunt in omnibus substantiis sunt omnia caelestia, quae sunt ex stellis et orbe, et his similia. et eorum quae sunt in omnibus substantiis sunt quae sunt in generatione et corruptione et eorum quae sunt in terra et eorum quae sunt super terram et eorum quae sunt supra terram.

Quae autem sunt in terra sunt sicut minerae, et quae sunt super terram sunt sicut animalia et his similia, et quae sunt supra terram sunt sicut pluviae et nebulae et corruscationes et tonitrua et reliqua accidentia, quae sunt in aëre.

أما الأشياء التى تكون فى كل الجواهر فخمسة : أحدها هو الهيولى ، والثانى هو الصورة ، والثالث هو المكان ، والرابع هو الحركة ، والخامس هو الزمان .

ففى كل شيء فيه جوهر[١] توجد هيولى يكون منها ، وصورة يُرى بها و يتميز بها عن الأشياء الأخرى بالبصر ، ومكان يوجد فيه بكل نهاياته[٢] ؛ وذلك لأنه لا جسم يتهيأ له أن يكون موجوداً إلا فى مكان وفى نهايات[٣] . وفيه أيضا حركة يوجد بها كَوْنُهُ[٤] ، وهذا له ذاتى[٥] فى المكان والزمان ، لأن الزمان عدد الحركة . فإذا بينا أن كل جسم فيه حركة ، وأن كل حركة من مكان إلى مكان ، فبيِّنٌ أن فيه زمانا .

لكن لا بد أن نبين دلائل هذه الجواهر الخمسة من المصنوعات ، لأن المصنوعات هى دلائل فى الجواهر [أو كالجواهر] ، بحيث يمكن لنا أن نقول إن تلك الجواهر الخمسة موجودة فى السفينة .

فالهيولى التي هى واحدة منها هى الألواح التى صنعت منها السفينة ، والصورة هى الأركان والزوايا[٦] التى فيها والتى تتميز بها من السُلَّم والباب و بقية الأشياء ، وهى أيضا فى مكان ، ولها حركة فى مكان ، وهى متحركة أيضا فى زمان . وكما أن هذه الجواهر هى

---

(١) هكذا الأصل اللاتينى ، والمقصود كل شيء مادى ، والكندى يستعمل الجوهر فى هذه الرسالة بمعنى الجوهر المادى أى الموجود المادى . وهو فى كتابه فى الفلسفة الأولى (ص ١٥٠ من الجزء الأول) يسمى الجسم جوهراً — قارن ص ١٢٠ من الجزء الأول ، حيث يعتبر الجوهر جنساً للجرم .

(٢) فى الأصل اللاتينى : in omni termino = فى كل نهاية ، وقد آثرنا الترجمة متمشين مع طريقة الكندى .

(٣) فى الأصل اللاتينى : in termino = فى نهاية .

(٤) » » اللاتينى : quo ipsius constitutio existit = بها يكون (= يوجد) قوامه ، وهذه الترجمة أيضاً ممكنة ، ويمكن غيرها . لكنى آثرت أن أختار ما يتفق مع ما يقوله الكندى كثيراً من أن الكون بمعنى حدوث الجسم المادى حركة .

(٥) فى الأصل : essentia = ذات ، ماهية .

(٦) » » : anguli ، وقد ترجمتها بمعنيها : أركان ، زوايا ، ويمكن بحسب أسلوب الكندى أن نقول : الأطراف (النهايات) والزوايا .

Res autem quae sunt in omnibus substantiis sunt quinque. quarum una est hyle, et secunda est forma, et tertia est locus et quarta est motus, et quinta est tempus.

In omni enim re, in qua est substantia, est hyle, ex qua ipsa est, et forma, qua videtur et qua distinguitur ab aliis rebus visione, et locus, in quo ipsa existit in omni termino. et illud ideo quoniam nullum corpus dirigitur ut sit nisi in loco et in termino. et in ipsa etiam est motus, quo ipsius constitutio existit, et hoc est ei essentia in loco et tempore. tempus enim est numerus motus, propterea ergo quod ostendimus quod omne corpus in quo est motus et cui [us] motus est de loco ad locum, tunc iam manifestum est quod in ipso est tempus.

Nobis vero necessarium est ut propalemus signa harum quinque substantiarum ex artificialibus. artificialia enim sunt signa in substantiis [vel sicut substantiae] ut, puta, dicamus quod in navi sunt istae quinque substantiae.

Hyle namque, quae ex eis est, sunt ligna ex quibus fabricata est ipsa, forma est sicut anguli qui sunt in ea, quibus ipsa distinguitur a gradu et porta et reliquis rebus. et ipsa etiam est in loco et habet motum in loco et movetur etiam in tempore. et quemadmodum istae substantiae propriae sunt [vel

[أو تجتمع] للسفينة ، فكذلك هى لبقية الجواهر التى تُحَسّ ، والتى وجب لأجلها أن نكتب هذا الكتاب .

لذلك لا بد أن نعلم أولاً أن المبادىء التى منها وجودُ كل شىء اثنان من هذه الخمسة ، وهما : الهيولى والصورة .

فيجب أن نبدأ ببيان هذين الاثنين قبل الثلاثة الأخرى ، لأنه يجب أن يُعْلَمَ كلُّ شىء محتاجٍ إلى بيان ببيان المبادئ التى منها الشىء ، والتى ليست هى العناصر(١) الأربعة ، التى هى مبادئ(٢) المركبات ؛ بل كل شىء ، فهو من الهيولى والصورة ، اللتين منهما هذه الأربعة : الحار ، البارد ، الرطب ، اليابس ، التى هى مبادئ الحيوان والنبات(٣) وكل شىء فى كون وفساد .

أما الهيولى والصورة فهما مبادئ هذه الأربعة ، وهما مبادئ المبادئ ، وهما مفردان [أو بسيطان] ، وليس قبلها شىء ، لأن الأربعة هى أجسام ، أما هذان الاثنان فليسا أجساماً ، بل هما يُؤلِّفان الأجسام . وما ليس جسما فليس بمركَّب ، بل المركبات هى من مركبات ، وما ليس مركَّباً فليس من مركَّب . لكن الأربعة من شىء ، أما الاثنان فليسا من شىء .

ولهذا يحسن بنا أن نبتدئ بالقول فيهما . ولما كانت المادة هى التى تقبل الصورة ، وجب علينا أن نتكلم عما يَقْبَل شيئاً قبل أن نتكلم عن الشىء الذى يُقْبَل .

ولا بد لنا أن نعلم أن إيضاح كل شىء لا يكون إلا بحدِّه ، والحدُّ قولٌ مركبٌ من جنس يكون منه الشىء المحدود ومن فصل به يتميز عن كل شىء .

لكن الهيولى هى من جنس الأجناس ، كما بينا ، لأنه لا جنس قبلها . فقد تبين إذن أن إيضاحها لا يكون بالحدّ ، لأن الحدَّ لا يكون إلا لما فوقه جنس .

(١) فى الأصل : species = الأنواع .
(٢) » » : quae sunt de principiis compositorum = التى هى من مبادىء المركبات .
(٣) » » : arborum = ... الأشجار .

conveniunt] navi, similiter sunt propriae reliquis substantiis, quae sentiuntur. et propter eas oportet ut hunc librum scribamus.

In primis itaque oportet nos scire quod principia, ex quibus est omnis res, sunt duo istorum quinque. et sunt hyle et forma.

Quare necessarium est nobis ut incipiamus exponere haec duo ante alia tria et illud ideo quoniam oportet ut omnis res expositione indigens sciatur per expositionem principiorum, ex quibus est res, non quatuor species tantum, quae sunt de principiis compositorum, sed omnis res, quae est ex materia et forma, ex quibus sunt ista quatuor : calidum, frigidum, humidum et siccum, quae sunt principia animalium et arborum et omnis rei in generatione et corruptione.

Hyle autem et forma sunt principia horum quatuor principiorum *et* sunt principiorum principia. ipsae tamen sunt singulares [vel simplices], ante quas non est aliquid. quatuor enim sunt corpora, haec vero duo non sunt corpora, sed corpora componunt. et quod non est corpus non est compositum, sed composita sunt ex compositis, et quod non est compositum non est ex composito. quatuor vero sunt ex aliquo, duo vero non sunt ex aliquo.

Hinc ergo convenit nobis ut de eis loqui incipiamus. et quoniam materia recipit formam, necesse est nobis ante loqui de eo, quod suscipit aliquid, quam loquamur de eo quod suscipitur.

Et nos quidem scire oportet quod declaratio omnis rei non est nisi ex ipsius definitione. definitio autem sermo est compositus ex genere, ex quo res definita existit, et ex differentia, ex qua fit praeter omnem rem.

Hyle vero, quemadmodum ostendimus, est ex genere generum, quoniam ante ipsam non est genus. ergo iam manifestum est quod eius declaratio non existit definitione. definitio enim non est nisi eius, supra quod est genus.

فوجب لذلك أن ننظر فيما يوضَّح به ما ليس له جنسٌ فوقه ، وذلك بأن يُقال : إنه ما به يتميز الشىء عن بقية الأشياء ، أعنى الفصولَ التى بها يتميز عن الأشياء المغايرة له والخواصّ التى تخصه .

وأيضاً نحتاج إلى الحدّ بالنسبة للشىء المركّب ، حتى نعلم بالحد من أى شىء يتركب . أما بالنسبة للشىء الذى ليس بمركّب فنكتفى بالفصول وحدَها دون الجنس ، وهذه حينئذ تسمى الخواص .

فيجب لذلك أن توضح ما هى الهيولى بحسب خواصها .

— ١ —

القول[١] فى الهيولى

وذلك بأن نقول إن الهيولى هى ما يَقْبَل ولا يُقْبَل ، والهيولى هى ما يُمْسِك ولا يُمْسَك[٢] . والهيولى إذا ارتفعت[٣] ارتفع ما هو غيرٌ[٤] لها ، أما إذا ارتفع ما هو غيرٌ لها ، فهى نفسها لا ترتفع . ومن الهيولى كلُّ شىء ، وهى ما يَقبل الأضداد دون فساد . والهيولى ليس لها حدٌّ[٥] بتّة .

— ٢ —

القول فى الصورة

أما الصورة فهى اسم مشترك بين أشياء كثيرة[٦] . فلا بد لكل من يريد أن يبين

---

(١) فى الأصل اللاتينى : sermo = الكلام ، القول .

(٢) retinet et non retinetur ، ويمكن أيضاً ترجمتها هكذا : يَحفظ (أى الصورة) ولا يُحفظ ، والمعنى واضح من الجملة السابقة مباشرة .

(٣) tollitur = زال ، ارتفع ، انعدم ... وقد آثرنا التعبير الأقرب الى الاصطلاح .

(٤) يمكن أيضا القول : ما هو مغاير لها ، ماهو خلاف (مخالف) لها ، ما عداها ... الخ .

(٥) أى : تعريف = definitio

(٦) nomen comprehendens diversa = اسم شامل [أشياء] كثيرة ، اسم دال على أشياء كثيرة . وقد ترجمنا المعنى ، وخصوصا أن الجملة التالية تدل على المقصود تماماً .

Opertet ergo ut consideremus illud, quo declaratur illud, quod supra se non habet genus. et est ut dicatur quod est illud, quo declaratur ex reliquis rebus, scilicet differentiis, quibus distinguitur ab illis, quae sunt praeter ipsum, et proprietatibus, quae sunt ei propriae.

Definitione autem indigemus apud rem compositam, ut sciamus per definitionem ex quo componitur. apud rem vero quae non est composita, contenti sumus differentiis solummodo, absque genere. et ipsae quidem nominantur proprietates.

Oportet itaque ut hyle suis proprietatibus declaremus.

I
Sermo de hyle

Et est ut dicamus quod hyle est quod suscipit et non suscipitur. et hyle est quod retinet et non retinetur. et hyle quidem cum tollitur, tollitur quod est praeter ipsam, sed cum tollitur quod est praeter ipsam, non tollitur ipsa. et ex hyle est omnis res. et ipsa est quae recipit contraria absque corruptione. et hyle non habet definitionem omnino.

II
Sermo de forma

Forma vero est nomen comprehendens diversa. omnis autem, qui aliquid vult exponere, necessarium est ut, si nomen

شيئاً ، إن كان اسمُ ذلك الشيء مشترَكا ، أن يقسِّم هذا الاشتراك[١] ، ويميِّز[٢] جزءه الذى يريد بيانه .

وذلك بأن نقول[٣] إن الصورة تنقسم قسمين : أحدهما [الصورة[٤]] التى تقع تحت الحس والآخر [الصورة[٥]] التى تقع تحت الجنس ، التى بها يصير الشيء جنساً ، وتُقال على أشياء كثيرة بالعدد . لـكن الأخرى[٦] هى التى بها يتميز الشيء بالبصر من بقية الأشياء ، من حيث الجوهر والـكيف والـكم و بقية الأجناس العشرة[٧] ، وهى[٨] تقوِّم كلَّ شيء .

والصورة التى تحت الجنس ليست من هذه المبادئ البسيطة[٩] ، ولذلك لا ينبغى أن نذكرها فى كتابنا هـذا ، لأن كتابنا هذا عن الجواهر البسيطة التى توجد فى كل جسم .

أما الصورة التى بها يتميز الشيء بالبصر عن بقية الأشياء ، وكذلك المبادئ البسيطة ، فيجب أن نبيِّنها ونقول ما هى . وإذا كان بيانها والـكلام[١٠] عنها [أعنى الصورة] يُعلَّق فى هيولى ، وجب أولاً أن نذكر ذلك القول[١١] .

وذلك بأن نقول إنه توجد فى الهيولى البسيطة قوةٌ بها تكون الأشياء من الهيولى ، وتلك القوة هى الصورة . وفى هذا دليل على أن الصورة موجودة بالقوة ؛ فمثلا من الحرارة

---

(١) communitatem = الاشتراك .

(٢) يمكن بحسب أسلوب الـكندى أن نقول أيضاً : يفصل .

(٣) فى الأصل اللاتينى : dicat = يقول ، وقد عدلنا عن الترجمة الحرفية .

(٤،٥) زيادة فى الإيضاح .

(٦) فى الأصل : altera = الأخرى ، والمقصود بحسب المعنى هو القسم الأول من الصورة .

(٧) « « : a reliquis rebus, substantiis et qualitate et... = عن بقية الأشياء ، من الجواهر والـكيف ... الخ ، وقد اخترت أحد وجوه الترجمة ، معتبرا كلمة الجوهر فى حالة المفرد ، اعتقاداً بأن الأصل الذى اعتمد عليه المترجم اللاتينى يجب أن يكون هكذا .

(٨) واضح من النص اللاتينى أن هـذا الضمير يعود على الصورة ، ويمكن ترجمة الـكلام التالى أيضاً هكذا = وهى تؤلف (تقوِّم) الشيء كله .

(٩) يقابل هذه الـكلمة فى الأصل اللاتينى جمع كلمة singularis ، ومن معانيها ، المفرد ، الجزئى .

(١٠) enunciatio = الـكلام ، القول .

(١١) loquendo .

illius sit commune, dividat cummunitatem illam et distinguat partem eius cuius vult expositionem.

Et est ut dicat quod forma dividitur in duas partes, quarum una est quae cadit sub sensu, et altera forma quae cadit sub genere, propter quam aliquid fit genus et dicitur de rebus diversis numero. altera vero est qua distinguitur aliquid visione a reliquis rebus, substantiis et qualitate et quantitate et reliquis decem generibus; et constituit omnem rem.

Forma autem, quae est sub genere, non est de illis principiis singularibus; quapropter non oportet nos ipsius rememorari in hoc nostro libro. liber enim noster hic est de substantiis singularibus, quae reperiuntur in omni corpore.

Forma vero qua aliquid distinguitur visione a reliquis rebus et principia singularia oportet nos exponere et enuntiare quid sint. et quia eius expositio et enunciatio [scilicet formae] notatur in hyle, oportet in primis ut rememoremur illius loquendo.

Et est ut dicamus quod in hyle singulari est potentia, qua fiunt res ex hyle, et ipsa est forma. in hoc est significatio quod forma est potentia.

واليبوسة اللتين هما بسيطتان ، إذا اجتمعتا ، تكون النار ، و إذن فالهيولى فى الحرارة واليبوسة البسيطتين ؛ أما الصورة فهى النار ، ولـكن القوة هى تلك التى ، إذا اجتمعتا ، تصير بالهيولى ناراً(١) .

فيجب علينا الآن أن نعرِّف(٢) الصورة . فأقول إذن إنها هى الفصل الذى به ينفصل(٣) شىء عن الأشياء الأخرى بالبصر ، والبصر هو علمُ ذلك . فهذا هو التعريف(٤) الذى به تنفصل الصورة عن الأشياء الأخرى(٥) .

— ٣ —

القول فى الحركة

أما الحركة فهى تنقسم إلى ستة أنواع : أولها السكون ، وثانيها الفساد ، وثالثها الاستحالة ، ورابعها الرُّبُوُّ ، وخامسها الاضمحلال(٦) ، وسادسها النقلة(٧) من مكان إلى مكان(٨) .

---

(١) إن الجملة اللاتينية غير جيدة ، ويمكن ترجمتها أيضاً هكذا : ولـكن القوة هى التى ، إذا اجتمعا ، تصير من الهيولى ناراً تصير هيولى النار ؟] .

(٢) definire = نحد ، نعرف — بالمعنى المنطق .

(٣) differt = ينفصل ، يختلف ، يتميز .

(٤) definitio = التعريف ، الحد ، وهو بالمعنى المنطق فى شىء من التجوز هنا .

(٥) يطلق الـكندى لفظ الصورة على النوع بمعناه المنطق وعلى شكل الشىء وأبعاده — راجع الجزء الأول من رسائله ص ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٥٠ ، ٢١٧ . وتجد فحوى كلامه عن الصورة هنا فى رسالته فى ماهية النوم والرؤيا ، خصوصا ص ٣٠٢ وفى رسالته فى العقل ، خصوصا ص ٣٥٥ ، وفى مواضع متفرقة من كتابه فى الفلسفة الأولى .

(٦) augmentum — diminutio = النمو (الزيادة) — النقصان (النقص) ، والـكندى يستعمل أيضاً هذه الألفاظ ، وإن كان استعماله لما ترجمنا به الـكلمتين اللاتينيتين أغلب .

(٧) permutatio ، والـكندى يستعمل فى مقابلها كلمة النقلة أو الانتقال .

(٨) يجد القارىء بيان الـكندى لأنواع الحركة فى مواضع كثيرة من رسائله — راجع الجزء الأول منها ، ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٦ — ٢١٧ ، ٢٥٨ — ٢٥٩ مثلا ، وفى رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهى منشورة فيما يلى .

verbi gratia ex caliditate et siccitate, quae sunt singulares, cum concurrunt, fit ignis. hyle igitur est in caliditate et siccitate singularibus, forma autem est ignis, sed potentia est quae, cum coniunguntur, fit hyle ignis.

Nos igitur oportet nunc definire formam. dico ergo quod ipsa est differentia, qua differt aliquid ab aliis visione, et visio est cogitatio eius. haec est definitio, qua differt forma ab aliis rebus.

III

Sermo de motu

Motus autem dividitur in sex species. quarum una est generatio, et secunda est corruptio, et tertia est alteratio, et quarta est augmentum, et quinta est diminutio et sexta permutatio de loco ad locum.

فأما الـكون فهو لا يكون إلا فى الجوهر ، كما يكون[١] الإنسان من الحرارة والبرودة ؛ وكذلك الفساد لا يكون[٢] إلا فى الجوهر ، كما إذا صار الإنسان أرضاً[٣] .

أما الربو والاضمحلال فلا يكونان إلا فى الـكم ، كالزيادة التى تكون فى جزء من الأجسام ، وذلك أنك إذا رأيتَ جسما طوله عشرة أذرع ، ثم صار تسعة ، سميت تلك الحركة اضمحلالا ، و إذا رأيت ذلك الجسم صار أحد عشر ذراعاً ، سميتَ تلك الحركة ربوًا ؛ لأنه إذا كانت الحركة فى العدد أو فى الزمان أو فى بقية الأشياء التى تدخل تحت الـكم : فإنه إذا كان ذلك أكبر ، فإنك تسمى[٤] تلك الحركة ربواً ، و إذا كان أصغر فإنك تسمى[٥] تلك الحركة اضمحلالا ؛ وهذا فى الحقيقة ليس إلا الـكم الذى يوجد فى الجوهر الذى يصغر ويكبر[٦] ، لأن الشيئين اللذين طول أحدهما ذراع واحد وطول الآخر أربعة أذرع ، هما جوهر .

فأما الاستحالة فلا تكون إلا فى الـكيف الذى يكون فى الجوهر ، كما إذا تغير[٧] الشىء الأبيض إلى أسود ، وكما إذا صار البارد حاراً بالتغير[٨] ، وكما إذا صار الحلوُ مرًّا .

أما حركة النقلة فتنقسم إلى قسمين : فهى إما أن تكون دائرية ، و إما أن تكون مستقيمة . والحركة الدائرية تنقسم قسمين ، لأنها إمّا ألاّ تغير مكان موضع [المتحرك[٩]] ، بل أجزاؤه تغير مكانها على الوِلاء ، وتكون متحركة على نقطة وسطى ، هى المركز ، من غير أن

---

(١) generatur = يتولد ، يكون ، بمعنى الحدوث والوجود . والـكلام التالى كما هو فى الأصل .

(٢) reperitur = يوجد ، يكون ، بمعنى يحصل أو يقع .

(٣) terra : الأرض بمعنى الـكلمة العادى وبمعنى العنصر الذى هو أحد العناصر الأربعة ، ويمكن أيضاً استعمال كلمة التراب بدلا من كلمة الأرض .

(٤،٥) يمكن أيضاً أن تقول بدلا من : « فإنك تسمى » : سميت . ونحن فى هذه الترجمة لا نتمسك دائماً بصيغة الفعل اللاتينية من حيث الزمان .

(٦) ويمكن أيضا أن نقول : ينقص ويزيد ، أو يضمحل ويربو .

(٧) permutatur = يتغير ، يستحيل .

(٨) permutatione = بالتغير ، بالاستحالة .

(٩) زدنا هذه الـكلمة طلباً للإيضاح .

Generatio autem non est nisi in substantia, sicut ex caliditate et frigiditate generatur homo.

Et similiter corruptio non reperitur nisi in substantia, sicut est quando homo fit terra.

Augmentum vero et diminutio non sunt nisi in quantitate, sicut augmentum quod est in parte corporum. et illud ideo quoniam cum vides corpus aliquod, cuius longitudo est decem cubitorum, deinde fit novem cubitorum, nominas motum illum diminutionem. et si videris corpus illud factum undecim cubitorum, nominas motum illum augmentum. sive enim in numero, sive in tempore, sive in reliquis rebus, quae continentur sub quantitate, fiat motus, si fuerit maius, nominabis motum illum augmentum, et si minus, nominabis motum illum diminutionem. et illud quidem non est nisi quantitas, quae est in substantia, quae minuitur et augmentatur. duae namque partes, quarum unius longitudo est unius cubiti et alterius quatuor cubitorum, sunt una substantia.

Alteratio autem non est nisi in qualitate, quae est in substantia. sicut res alba permutatur in nigram et sicut frigidum permutatione fit calidum et sicut dulce permutatur in amarum.

Motus vero permutationis dividitur in duas partes. aut enim est revolubilis aut rectus. et revolubilis etiam dividitur in duas partes. aut enim non permutat locum sui situs, sed eius partes permutant locum ad invicem et sunt motae supra punctum

يترك [المتحرك[١]] مكان موضعه ، مثل حركة الفلك[٢] فى الأشياء الطبيعية ، ومثل حركة الطاحون وما يدور فى الأشياء العرضية ، ومثل حركة الرماة والمهرة فى الصنائع[٣] ؛ وإما أن تغير مكان موضعه مثل حركة العربة ، وهذه الحركة فى الحقيقة مركبة من [الحركة[٤]] المستقيمة و [الحركة[٥]] ، الدائرية .

والحركة المستقيمة أيضاً تنقسم إلى قسمين ، لأنها إما أن تكون إلى الوسط مثل حركة الماء والأرض ، وإما من الوسط مثل حركة الهواء والنار[٦] .

وأما أقسام الحركة المستقيمة فهى ستة ، أعنى اليمين والشمال والقدام والخلف والفوق والتحت .

وكل هذه الحركات متغيرة ومستحيلة فى السكيف[٧] .

— ٤ —

القول فى المكان

أما المكان فقد اختلف فيه الفلاسفة بسبب غموضه وخفائه :

فقال بعضهم إنه لا يوجد[٨] مكان بتة ،

---

(١) زيادة للإيضاح .

(٢) الفلك يدور حول نفسه ولا يغير مكانه .

(٣) iaculator = الرامى ، وربما يكون المقصود أصحاب الألعاب الذين يتحركون أو يدورون وهم يقذفون شيئاً أو يحركون شيئا ، وهم فى أماكنهم . أما المهرة فى الصنائع (الفنون) فالمقصود بهم أيضاً من يستطيع فعل شىء من هذا القبيل . وترجمتنا لهذا الجزء اجتهادية ، بسبب اضطراب فى النص اللاتينى

(٤،٥) زيادة للإيضاح .

(٦) راجع رسالة الكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهى منشورة فى هذا الجزء من رسائله ص ٤٠ — ٤١ .

(٧) هكذا الأصل اللاتينى .

(٨) من الواضح أنه يمكن الترجمة على نحو آخر مثل : ... إنه لا مكان بتة ، إن المكان غير موجود بتة .

medium, quod est centrum, non recedens a loco sui situs, sicut motus orbis in naturalibus et sicut motus molendini et qui revolvitur in accidentalibus, ut[1] iaculatores et scientes in artibus, aut permutat locum sui situs, sicut motus plaustri et hic quidem est compositus ex recto et revolubili.

Rectus item dividitur in duas partes, aut enim est ad medium, sicut motus aquae et terrae, aut a medio sicut motus aëris et ignis.

Partes vero motus recti sunt sex, scilicet dextra et sinistra, anterior et posterior, superior et inferior.

Et isti quidem motus omnes alterativi et permutabiles sunt in qualitate.

IV

Sermo de loco

De loco autem dissenserunt quidem philosophi propter ipsius obscuritatem et subtilitatem.

Eorum enim alii dixerunt locum non esse omnino.

---

(1) ut — et ?

وقال بعضهم إنه جسم(١) ، كما قال أفلاطون ،

وقال بعضهم إنه موجود ، لكنه ليس جسما .

أما أرسطوطاليس فقال إنه موجودٌ(٢) و بيِّنٌ .

وإيضاح(٣) ذلك أن نقول إنه(٤) يوجد مكان وأى شىء هو . ونحن نبتدئ هنا إيضاحه بالكشف(٥) عن المكان ،

فنقول إنه إذا زاد الجسم أو نقص أو تحرك(٦) ، فلا بد أن يكون ذلك فى شىء أكبر من الجسم ويحوى الجسم ، ونحن نسمى ما يحوى الجسم(٧) مكاناً ، وذلك لأنك ترى الهواء حيث يوجد خلاء تارة وترى الماء حيث كان الهواء تارة أخرى ، وذلك لأنه إذا دخل الماء خرج الهواء ؛ لكن المكان مع هذا يوجد [أو يبقى] ولا يفسد بفساد أى واحد منهما .

فقد ظهر إذن أن المكان الموجودَ بيّنٌ(٨) ، فيجب أن نعلم ما هو ، بعد إذ قد علمنا

---

(١) ويمكن أيضا الترجمة هكذا : إنه الجسم .

(٢) فى الأصل اللاتينى : inventum ، من فعل بمعنى يجد أو يصادف لا بمعنى يوجد ، لكن المترجم إلى اللاتينية يساير الأصل العربى ، فيقول : موجود أى أننا نجده ، والوجود من حيث هو اصطلاح فلسفى مأخوذ فى العربية من وجداننا للشىء بالحس أو بالعقل . ويستعمل المترجمون إلى اللاتينية فعل يجد اللاتينى بمعنى مصادفة الشىء ووجدانه فى معنى إدراكه بالعربية وفى معنى القول بأنه موجود — راجع ص ٢٩٥ س ٤ ، ٢٩٦ س ٨ ، ٢٩٩ س ١ ، ٣ و ص ٣٠٠ س ٢ من الجزء الأول من رسائل الكندى .

(٣) فى الأصل اللاتينى : declaratio = إيضاح ، بيان ، شرح ، ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : وبيانه أن نقول ، وشرحه أن نقول .

(٤) فى الأصل اللاتينى : quod فى نسخة و quid فى نسخة أخرى ، فيمكن إذن الترجمة هكذا : أن نقول ما هو المكان ، أو إنه يوجد مكان .

(٥) ab inventione = بالبحث ، بالكشف (= بوجود = بالبحث عن علم) .

(٦) فى الأصل اللاتينى : et movetur = وتحرك ، والزيادة أو النقص حركة ، لكن من الجائز أن يكون الأصل العربى الذى كانت عنه الترجمة مغلوطا ، فيه : وتحرك ، بدلا من : أو تحرك .

(٧) in quo corpus continetur = ما يُحتوى فيه الجسم ، ما الجسم محوى فيه ، ما يحيط بالجسم .

(٨) كذا الأصل اللاتينى ، ويجوز أن يكون فيه تحريف عن الأصل العربى ، بحيث يمكن أن نقول :... أن المكان موجود وبيّن (وهو بيّن) .

Alii dixerunt quod est corpus, sicut dixit Plato.

Et alii dixerunt ipsum esse, sed non esse corpus.

Aristoteles vero dixit locum fore inventum et manifestum.

Et illius quidem declaratio est cum dicimus quod[1] est locus et qualis est locus. et incipimus hic ipsius declarationem ab inventione loci.

Dicimus ergo quod si corpus augmentatur vel minuitur et movetur, necessarium est ut sit in aliquo, quod sit maius corpore et comprehendat corpus. illud itaque in quo corpus continetur nominamus locum. et illud ideo quoniam tu vides ubi quandoque est vacuum aërem et ubi fuit aër aquam. et illud ideo quoniam cum aqua advenit recedit aër. locus autem cum hoc existit [vel consistit], neque destruitur destructione alicuius ipsorum.

Iam ergo ostensum est quod locus inventus est[2] manifestus. oportet ergo nos ut sciamus quid est, postquam scimus eius

---

(1) quod / quid

(2) est / etest ?

وجوده(١) وأن نبطل كلام المخالفين لنا القائلين(٢) إن المكان جسم .

لذلك نقول إنه ، إن كان المكان جسما ، فالجسم إذن يقبل الجسم ، والجسم يَقبل ويُقبل ، وهكذا أبداً بلا نهاية ؛ وهذا مالا خلاف قط فى أنه باطل(٣) . فقد تبين إذن أن قول القائلين بأن المكان جسم ، وهو رأى(٤) مخالفينا ، باطل .

و إذا كان ذلك كذلك فالمكان ليس جسما ، بل هو السطح الذى هو خارج الجسم الذى يحويه المكان(٥) .

و إيضاح هذا القول هو أنك تعلم أنه(٦) إذا كان فى الهيولى البسيطة طول وعرض وعمق ، فإنها تسمى(٧) جسما ، و إذا اعتُبرت(٨) الهيولى ذات طول وعرض بدون عمق فإنها تسمى(٩) سطحا ، و إذا اعتبرت(١٠) الهيولى ذات طول بدون عرض ولا عمق فإنها تسمى خطاً .

أما المكان فهو ليس من الهيولى التى لها طول وعرض وعمق ، بل من الهيولى التى لها طول وعرض بدون عمق(١١) .

فهذه هى المائية التى بها أن يتميز المكانُ من بقية الأشياء التى ليست مكانا .

(١) inventionem .

(٢) aestimantis = ... المقدّرين ، الظانين ، الحاكين ، القاضين بـ ، الذين يقدرون ، يظنون ، يحكون ، يقضون ... الخ .

(٣) فى الأصل اللاتينى : وهذا ما لا خلاف فيه ، وهو باطل . وقد ترجنا الأصل على أساس أن كلمة intersecatio التى معناها الانقطاع — معناها على سبيل التوسع : الخلاف . ويجوز أن يكون فى الأصل اللاتينى تكرار . وقد أشرنا إلى ذلك فى النص اللاتينى . وعلى هذا يمكن أن نقول : ... وهكذا (وكذلك) أبداً بلا نهاية (أو وهكذا أبدا بلا انقطاع) ، وهو باطل .

(٤) quod videtur = ما ظهر لـ ، ما تخيله (مخالفونا) .

(٥) يعرّف الكندى المكان بأنه : « نهايات الجسم ، ويقال : هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به ... راجع الجزء الأول من هذه الرسائل ص ١٦٧ .

(٦) ويمكن أيضا الترجمة هكذا : هو ما تعلم من أنه .

(٧، ٩) nominatur, vocatur ، ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : سميت ، أطلق عليها .

(٨، ١٠) meditatur : تُعقلت ، تُصورت ، فُرضت ، وضُعت ، تُوُهِّمت .

(١١) يعنى أن المكان سطح ، هو السطح المحيط بالمتمكن ، إما سطح المتمكن نفسه ، كما يؤخذ من كلام الكندى فيما تقدم ، وإما سطح الجسم الحاوى اللامس للمتمكن ، كما هو التعريف المشهور للمكان . أما الجسم المتمكن فهو الملاء — قارن الجزء الأول ص ١٠٩ ، ١٥١ — ١٥٢ ، ١٦٧ . والكندى ينكر وجود خلاء مطلق ، فهو قريب من علماء الطبيعة المحدثين .

inventionem, et destruamus verba contradicentis et aestimantis quod sit locus corpus.

Dicimus ergo quod si locus est corpus, tunc corpus recipit corpus, et quod[1] corpus recipit et recipitur, ideoque[2] semper sit sine fine.[3] et hoc est cui numquam sit intersecatio, et est falsum. iam ergo manifestum est quod verbum dicentis locum esse corpus, quod videtur contradicenti nobis, est falsum.

Cumque illud ita sit, tunc locus non est corpus sed superficies quae est extra corpus, quod locus comprehendet.

Et eius quidem declaratio affirmationis est quod tu scis, quod, cum in hyle singulari est longitudo et latitudo et profunditas, [et] ipsa vocatur corpus. et cum meditatur hyle habens longitudinem et latitudinem sine profunditate, nominatur superficies. et cum meditatur hyle habens longitudinem sine latitudine et profunditate, nominatur linea.

Locus autem non est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem et profunditatem, sed est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem sine profunditate.

Haec ergo est quidditas, qua distinguitur locus a reliquis rebus quae non sunt locus.

(١) ربما تكون هذه الكلمة زائدة

(٢) كلمة ideoque معناها : ولذلك ، فربما كان الأصل العربى : وكذلك أو وهكذا ، وهو ما اخترناه فى الترجمة

(٣) ideoque semper sit sine fine — هذه العبارة غير موجودة فى بعض الأصول اللاتينية — وهذا جائز ، لأن العبارة التالية مرادفة لها .

— ٥ —

القول فى الزمان

واختلف الفلاسفة أيضاً فى الزمان : فبعضهم قالوا إنه الحركة ذاتها ؛ و بعضهم قالوا إنه ليس هو الحركة .

فلا بد لنا من أن نميز[١] صوابَ هذين القولين من خطئهما[٢] .

وذلك بأن نقول إن الحركة الكائنة فى شيء توجد فى خواص[٣] [ذلك] الشيء المتحرك ، و إن تلك الحركة لا توجد فى أى شيء من ذلك النوع إلا فى ذلك[٤] .

أما الزمان فهو يوجد فى كل شيء بنوع واحد أو وجه واحد ، ولا يكون اختلافه باختلاف الأشياء[٥] . فقد اتضح إذن أن الزمان ليس هو الحركة ، وأنه قد كذب الذين قالوا إن الزمان هو الحركة ذاتها .

وأيضاً [قد اتضح[٦]] أن السرعة والبطء الكائنين فى الحركة لا يُعلمان إلا بالزمان ، وذلك لأننا نسمى البطء [أو البطيء] ما يتحرك فى زمان طويل ، والسريع [أو السرعة] ما يتحرك فى زمان قصير .

أما مائية الزمان فلا تُعلم إلا من هذا الوجه الذى أحكيه :

---

(١) discernere = يميز ، يتبين ، يبين .

(٢) ويمكن أيضا أن نترجم : حق هذين القولين من باطلهما .

(٣) in proprietatibus = فى خواص ، فى صفات ، فى لواحق — راجع أنواع الحركة فيما سبق .

(٤) هذه هى الترجمة الحرفية ، والمعنى أن حركة الشيء تتعلق بأحواله وأنها لا توجد إلا فيه ، بمعنى أن حركة الشيء ليست مشتركة بينه وبين غيره ، وخصوصا أن أنواع الحركة كثيرة ؛ وهذا على خلاف الزمان الذى تشترك فيه الأشياء ولا يختلف باختلافها .

(٥) يجد القارىء فكرة الكندى عن الزمان فى الجزء الأول من رسائله ص ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢١ — ١٢٢ ، ١٦٧ ، ١٩٦ ، ٢٠٥ وغيرها . ويؤخذ من جملة كلام فيلسوفنا أن الزمان متناه حادث ومتصل بالجسم والحركة ، وإنه مدة وجود الشيء ، وأنه غير قارّ الذات .

(٦) هذه الزيادة ليست فى الأصل اللاتينى ، وهى على سبيل الاجتهاد فى الإيضاح .

V

Sermo de tempore

De tempore etiam dissenserunt philosophi.

Alii enim dixerunt quod est motus ipse, et alii dixerunt quod non est motus.

Oportet itaque nos discernere veritatem duorum sermonum a falsitate ipsorum.

Et est ut dicamus quod motus existens in aliquo invenitur in proprietatibus [illius] rei motae et non reperitur motus ille in alio speciei illius nisi in illo.

Tempus autem invenitur in omni re secundum unam speciem vel modum unum, et non existit eius diversitas per diversitatem rerum.

Iam igitur manifestum est quod tempus non est motus, et quod mentiti sunt illi qui dixerunt quod tempus est ipse motus.

Et etiam quod velocitas et tarditas quae sunt in motu non cognoscuntur nisi per tempus. et illud vero[1] quoniam nominamus [tarditatem vel] tardum quod in tempore prolixo movetur et velox [vel velocitatem] quod in tempore brevi movetur.

Temporis autem quidditas non cognoscitur nisi eo modo quem narro :

---

(1) vero / ideo

وذلك بأن يقال إن الآن يصل[١] الزمان الذى مضى والذى هو مستقبل ، ولـكن الآن الموجود بينهما لا بقاء له ، لأنه ينقضى[٢] قبل تفكيرنا فيه .

فهذا الآن ليس زماناً ، ولـكن إذا اعتُبِر فى العقل[٣] من آن إلى آن ، فإننا نضع[٤] أن فيما بينهما يوجد زمان[٥] .

و إذن ففى هذا دليل على أن الزمان ليس فى شىء سوى الـ « قَبل » والـ « بَعد » ، فهو إذن ليس سوى العدد .

و إذن فالزمان هو عددٌ عادٌ للحركة[٦] .

لـكن ما يُعدُّ عند أهل اللغة نوعان :

أحدها المعدود المنفصل ، والآخر المعدود المتصل .

لـكن الزمان ليس من العدد المنفصل ، بل من العدد المتصل .

فهذا هو حد الزمان الذى به يسمى متصلا ، وهو :

الآن المُتَوَهَّم الذى [يصل أو] يواصل ما بين المـاضى منه[٧] و بين المستقبل[٨] .

---

(١) comprehendit = يشمل ، يضم ، يجمع بين ، يصل .

(٢) non manet = لا يبقى ، لا يدوم ، يمضى ، ينقضى ، يتصرم ، يزول .

(٣) يمكن أن نقول : إذا تُوهِّم .

(٤) ponimus = نضع ، نفرض ، نقضى به ، نحكم به .

(٥) هذه الترجمة بحسب أقرب قراءات الأصل اللاتينى إلى العقل ؛ وربما كان هذا النص ناقصاً أو مترجما عن أصل ناقص . والمقصود هو أن الزمان ليس هو الآن بل اتصال الآنات . ويؤيد ذلك أن الـكندى يشترط لوجود الحركة والزمان وجودَ التالى والتتابع والاتصال ، أى « من ... إلى » ، كما يقول — راجع ص ١٩٦ من الجزء الأول من رسائله . فيمكن الترجمة إذن هكذا : ولـكن إذا وُضع فى العقل (= تُوُهِّم ، قُدِّرَ) من (أى من آن) ... إلى (أى إلى آن) » ، فإننا نقضى بأن بينهما زماناً » .

(٦) توجد هذه العبارة بنصها فى رسائل الـكندى العربية — راجع ص ١١٧ مثلا من رسائله فى الجزء الأول .

(٧) أى من الزمان .

(٨) ربما يكون هنا شىء من التناقض بين هذا الـكلام وبين ما سبقه منذ قليل ، لـكن يجب ألا ننسى أنه يتكلم عن الآن « المتوهَّم » أو « المقـدَّر » أو « المعقول » أو « المفروض » الذى يصل الماضى بالمستقبل ، والمهم أن الـكندى يجعل المعنى الأساسى للزمان فى الاتصال والاستمرار بين أجزائه لا فى هذه الأجزاء نفسها ، وخصوصا أن الزمان عنده « مدة الوجود » .

Et est ut dicatur quod instans comprehendit tempus quod praeteriit et quod est futurum. instans vero inter ea existens non habet constitutionem, quoniam ipsum non manet ante meditationem nostram.

Hoc ergo instans non est tempus. sed cum meditatur in mente [1] ad instans ponimus quod inter ea existit tempus.

In hoc ergo est significatio quod tempus non est in aliquo, nisi prius et posterius: et non est nisi numerus.

Tempus ergo est numerus numerans motum.

Eius autem quod numeratur secundum grammaticos sunt duae species:

Aliud numeratum discretum, aliud numeratum continuum.

Tempus vero non est ex numero discreto sed ex numero continuo.

Et haec est definitio temporis, qua nominatur continuum. et ipsa est:

Instans meditatum quod [coniungit vel] continuat inter praeteritum ex eo et inter futurum.

explicit.

---

(1) mente — instante

رسالة الكندى

فى

الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفةٌ لطبائع العناصر الأربعة[1]

مقدمة

نجد فى هذه الرسالة أيضاً نفسَ الطريقة المنهجية التى يسير عليها الكندى عادةً فى رسائله ؛ وهى أنه يبدأ بذكر مقدمات ، هى فى هذه الحالة تعريفاتٌ طبيعية .

فهو بعد أن يعرّف علم الطبيعة بأنه علم الأشياء المتحركة ، كما نعرف ذلك من كتابه فى الفلسفة الأولى ، و بعد أن يعرّف الطبيعة بأنها « هى الشىء الذى جعله الله علة وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة[1] » ، يضع القاعدة الأساسية ، وهى أن أكبرَ دليل على معرفة طبائع المتحركات هو نوع الحركة التى تختص بها وتميزها من غيرها .

ثم ينتقل إلى الكلام عن نوعى الحركة البسيطة ، وهما الحركة الدائرية والحركة المستقيمة ، ثم عن نوعى الحركة المستقيمة فى داخل العالم مبيناً اتجاهيْها : الحركة التى تسير من وسط الكون إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه نحو الخارج ، والحركة التى تسير من هذه النهاية نحو الوسط ؛ فهاتان الحركتان متضادتان ، تبتدىء إحداهما حيث تنتهى الأخرى .

ولما كانت الطبيعة هى « علة الحركة والسكون عن حركة » ، فلا بد أن تكون الأشياء المتضادةُ بالحركة متضادةً فى طبيعتها .

(١) هذه الرسالة ذكرها للكندى ابن أبى أصيبعة (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ م ، جـ ١ ص ٢١١ ، وابن النديم (الفهرست ، ص ٢٥٨ من طبعة ليبتزج ، والقفطى (إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة الخانجى ، ١٣٢٦ هـ ص ٢٤٣) ، الأولون بعنوان : رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وأنها طبيعة خامسة ، والأخير بعنوان : رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر وأنها خامسة .

و بعد أن يحصر المؤلفُ عددَ الأجسام البسيطة المتحركة فى العالم ، من المركز إلى الخارج (النار والهواء) ومن نهاية السكون إلى مركزه (الأرض والماء) ، و بعد أن يقسم الكيفيات إلى كيفيتيْن فاعلتيْن (الحرارة والبرودة) وكيفيتيْن منفعلتيْن (الرطوبة واليبس) ، يقرر قاعدةً أخرى ، وهى أن الحركة البسيطة للجسم البسيط والحركة المركبة للجسم المركب .

وهو يحاول إثبات هذه القاعدة ببيان التناقض الذى ينشأ من القول بضدها ؛ وهذه هى الطريقة المأثورة عن أرسطو والتى أخذها عنه العرب ، متكلموهم وفلاسفتهم .

و يبنى الكندى على ذلك قاعدةً ثالثة ، هى أن حركة المركّب لا بد أن تكون مركبة من حركة عناصره ، لكن مع ملاحظة العنصر الغالب ، بحيث تكون حركة الجسم المركّب هى حركة العنصر الغالب فى تركيبه .

والأجرام تترتب من حيث حركتها ، و بالتالى من حيث سبقها فى الاتجاه الذى تسير فيه ، بحسب عوامل الخفة والثقل ، والسرعة والبطء : فأسبقُها إلى وسط الكون الأرضُ ، ويليها الماء ؛ وأسبقُها إلى نهاية الكون النارُ ، ويتلوها من داخله الهواء ، ولا يخلو كلامُ الكندى هنا من الغموض .

وعلى هذا الوضع يبنى الكندى وصفَ الجرم بالخفة والثقل ؛ فالنار أخف الأجرام ، وهى على طرف الكون ؛ والأرض أثقلها ، وهى فى الوسط ؛ أما الماء والهواء فثقلهما أو خفتهما هما بالنسبة لغيرهما .

يلى هذا كلام فى الارتباط بين الكيفيات والعناصر وغلبة الأولى على الثانية ؛ فالكيفية الفاعلة الكبرى ، وهى الحرارة ، مستوليةٌ على النار والهواء . والكيفية الفاعلة الصغرى ، وهى البرودة ، مستوليةٌ على الأرض والماء . وهكذا يتبين أن حركة الجرم الحار بالطبع من الأجرام البسيطة تكون من المركز ، وحركة الجرم البارد بالطبع تكون إلى المركز .

أما القوة المنفعلة الكبرى ، وهى اليبس ، فغالبةٌ على النار والأرض ، وهما الجرمان

السريعان فى الحركة ؛ والقوة المنفعلة الصغرى ، وهى الرطوبة ، غالبة على الهواء والماء ، وهما الجرمان البطيئان فى الحركة .

وينتج عن هذا أن الحرارة هى التى تسبب الخفة ، وأن البرودة هى التى تسبب الثقل ، وأن اليبس هو الذى يحدث السرعة فى الخفيف والثقيل عند سيره إلى مكانه الطبيعى ، وأن الرطوبة هى التى تسبب الإبطاء فى ذلك .

وبعد أن يتكلم الكندى عن خاصة كل من الأجرام البسيطة من حيث الوقوف فى موضعه الذى إذا وصل إليه لا يتعداه ، وذلك كما هو معروف عند أرسطو ، يبنى على ذلك أن يكون شكلُ الأرض والماء كُرياً ، لأنهما يطلبان الوسط من كل جانب ؛ وكذلك يكون شكل الأجرام الذاهبة من الوسط كريا ، تبعا لشكل ما تحيط به من جهة ، ولأن الفلك الحاوى للكل كرى من جهة أخرى .

ثم ينتهى أخيراً إلى ما قرره من أن العناصر الأربعة متضادةٌ بالكيفيات لتضادها بالحركة .

فالتضاد بين النار والأرض فى الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل ، وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما فى الكيفية المنفعلة ، وهى اليبس المسبب للسرعة فى الخفيف والثقيل ، يجعل كلاً منهما فى طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين .

أما الهواء والماء فهما ، وإن كانا متضادين فى القوة المسببة للخفة والثقل ، متوافقان بالرطوبة فى القوة الفاعله للبطء ، فاتخذا مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

بعد هذا كله ينتقل المؤلف إلى الكلام عن الفلك : فبما أن حركته مستديرة ، أعنى أنها ليست من نوع حركة العناصر الأربعة ، فهو ليست له صفاتها ، فليس بخفيف ولا ثقيل ولا بحار ولا بارد ، ولا برطب ولا يابس . . الخ .

ويردّ الكندى على ما يزعمه أهل الجهل والتقصير فى استقصاء علم الطبيعة ، من أن الفلك

مركب من العناصر ، فيقول : لو كان مركبا منها لتحرك بحركة ما هو مركبٌ منه ؛ فلما كانت حركته فى موضعه دائما ، على حين أن حركة العناصر تقف إذا انتهت إلى مكانها الخاص بها ، ولما كان أيضا ثابتا لا يفسد ، لأنه لو كان مركبا لتغالبت أركانه وتفاسدت عناصره ، حتى ينحل على النحو الذى نشاهده فيما رُكّب من العناصر ، فإنه ليس كالعناصر .

ولكن رغم « قول فيلسوف العرب » بتناهى العالم فى الامتداد ، وقوله بالمكان الطبيعى لكل عنصر ، ومشاركته لأرسطو فى هذا وفى بعض آرائه فيما يتعلق بالفلك الأقصى ، لا نجد عنده ما نعرفه عند أرسطو من القول بدوام حركة الفلك وقدمه وبقائه ؛ فالفلك عند الكندى مدةٌ قد قدَّرها بارئه ، وهو يُدَثّره بعدها إن شاء ، كما ابتدأه أول مرة . وهنا نقطة خلاف جوهرية بين الكندى وسائر متكلمى الإسلام — خصوصا من المعتزلة — من جهة وبين فيلسوف اليونان الكبير أرسطو من جهة أخرى . والكندى يكرر تأكيده لحدوث العالم وفنائه فى رسائل مختلفة . وعنده وعند متكلمى الإسلام على اختلافهم أن القديم هو الله وحده ، وكلُّ الموجودات بعده حادثةٌ بعد أن لم تكن . وهذا هو الذى يتفق فى رأى المسلمين مع القولِ بوجود الله ووحدانيته ، والقولِ بأنه هو موجد العالم . أما بقاء العالم ومدة هذا البقاء فهى متوقفة على إرادة الله[1] .

ويمكن أن نلاحظ أن النقط الآتية تكوّن ناحية من نظرة الكندى للعالم :

الفلك المحيط بعالم الكون والفساد ثابتٌ فى طبيعته ، متحركٌ فى موضعه ، مملوء الداخل ومتشكّله بشكل ما يحويه .

مدة بقاء الفلك ، رغم أنه من طبيعة غير طبيعة العناصر ، محدودة .

تكوّن العناصر الأربعة أكراً مجوفة سميكة بعضها فى داخل البعض ، والأرض مركزها .

كل عنصر من العناصر الأربعة يطلب مكانَه الخاص به .

بين العناصر فى المركّب الواحد تغالبٌ وتفاسد يؤديان إلى الانحلال .

---

(١) راجع الجزء الاول من رسائل الكندى ص ٢٨ — ٣١ .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله !

رسالة الكندى

فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

حاطك الله بتوفيقه ، وسدّدك لدرك الحق والانتفاع به !

سألتَ ، هيّأ الله لك التوفيقَ فى جميع مطالبك لما يرضيه ! الإبانةَ عن أن جِرْمَ الفلك ليس بقابلٍ شيئا من الكيفيات الأولى ، التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

وقد رسمتُ من ذلك ، و إن[1] كانت الأقاويلُ فى ذلك تحتاج أوائلَ كثيرة من علم الطبيعيات ، بقدر ما رجوتُ أن يكون لك ولمن كان فى مرتبتك فَهْمُه والاجتزاء بقدره فى إبانة ما أحببْتُ إبانتَه لك ؛ و بالله التوفيق !

اِعلَمْ أنّ عِلمَ الأشياء الطبيعية إنما هو علمُ الأشياءالمتحركة[2] ، لأن الطبيعةَ هى الشىء الذى جعله الله علّةً وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة[3] ؛ فأ كبرُ الدلائل على طبائع المتحركات حركاتُها الفاصلةُ باختلافها طبائعَ المتحركات بها .

والحركة البسيطة الأولى حركتان هما : حركة الاستدارة ، وحركة الاستقامة ؛

والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتيْن : إمّا من الوسط ، و إما إلى الوسط ؛ فالحركة

(١) فى الأصل : فإن — فإن لم يكن هذا خطأً فيجوز أنه قد سقط شىء قبله . وكلمة : كانت ، غير منقوطة ، فيمكن قراءتها على وجه آخر .

(٢) تجد هذا التعريف لعلم الطبيعة فى كتاب الكندى فى الفلسفة الاولى — راجع الجزء الأول من هذه الرسائل ص ١١١ .

(٣) تجد هذا التعريف للطبيعة ، وكذلك التعريف الثانى ، فى رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها ، التعريف الثالث .

التى تحرك[1] من الوسط تبتدئ من الوسط وتنتهى إلى آخر سلوك المتحرِّكات من الوسط ، والتى تحرك إلى الوسط تبتدئ من آخر سلوك المتحرِّكات من الوسط وتنتهى إلى الوسط ؛ فهاتان الحركتان متضادّتان ، لهما ابتداء وانتهاء ، فابتداء إحداهما انتهاء[2] الأخرى وكذلك الأخرى مضادّةٌ للمضادّة لها فى الحركة ، أعنى أنّها تبتدىء من انتهاء[3] الأخرى وتنتهى إلى ابتداء الأخرى .

فالأشياء المتضادّة بالحركة هى المتضادة فى الطبْع ؛ والطبيعة ، كما حددنا ، [هى][4] علّةُ الحركة والسكون عن حركة .

ونجد الأجسامَ البسيطة المتحركة من الوسط و إلى الوسط أربعة : الماء ، والأرضَ ، متحركيْن إلى الوسط ؛ والنارَ ، والهواء ، متحركيْن من الوسط ؛

ونجد الكيفيةَ الفاعلةَ كيفيّتيْن : الحرارة والبرودة[5] ، أعنى المؤثرةَ فينا ذواتُها مع المباشرة[6] ؛ والكيفيةَ المنفعلةَ كيفيتين : الرطوبة واليَبْس ، أعنى اللتين لا تؤثران[7] فينا ذواتهما مع المباشرة بالفعل .

وبحقٍّ ما تكون الحركةُ البسيطة للجرم البسيط ، والحركةُ المركّبة للجرم المركب ؛ لأنه إن لم يكن كذلك كان إذَنْ نقيضَ ذلك ، [أعنى][8] أن لا تكون الحركة البسيطة للجرم البسيط ؛ فإذَنْ إذ ليس إلا بسيطٌ أو مركبٌ ، فالحركة البسيطة للجرم المركب .

والمركّبُ هو المركّبُ من البسيط : فإن كانت حركةُ البسيط مركبةً ، فباضطرارٍ أن يكون ما رُكب منه حركتُه مركّبةٌ ، لأنه لا طبعَ له فى ذاته إلا طبعُ ما رُكّبَ منه ،

(١) هكذا فى الأصل ، وهى غير منقوطة وكذلك نظيرتها فى الجملة التالية . ويمكن ضبطها على التعدى ، والمعنى مفهوم ؛ ويجوز أن تكون زائدة ، بدليل خلو كلام الكندى من مثل هذا الفعل عند كلامه عن الحركة فى كتاب الجواهر الخمسة — باللاتينية .

(٢) وفى هامش الأصل صيغة أخرى : نهاية .

(٣) فى الأصل : انتهى .

(٤) زدتها للإيضاح .

(٥) فوقها فى الأصل كلمة : البرد .

(٦) لعله يقصد أنها تؤثر عند مباشرة الحس لها ، أى عند لمسها ، تأثيراً قوياً ظاهراً .

(٧) هكذا فى الأصل .

(٨) زدتها للإيضاح .

فتكون إذَنْ حركته مركبة وحركته بسيطة ؛ وهذا خلفٌ لا يمكن .

فإذَنْ ليس يمكن أن تكون حركةُ الجرم البسيط مركّبةً ، فإذَن حركةُ الجرم البسيط بسيطة ، كما قدمنا .

فأما المركبةُ من البسيط ، فباضطرارٍ إذَنْ أن تكون حركتُها مركبةً من حركات مارُكِّبت منه من الأجرام ، إلاّ أنّ الجرمَ الأغلبَ عليه[1] فى تركيبه هو الظاهر الحركة فيه .

ولذلك ما صار بعضُ الأجرام المركَّبة أسبقَ إلى الوسط من بعض ، وكذلك إلى آخر السلوك[2] ؛ وقد نرى أسبقَ الأجرام البسيطة إلى الوسط الأرضَ ، والتالى لها الماء ؛ وأسبق الأجرام الذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك من الوسط النار ، والهواء تالٍ[3] لها[4] .

وما ذهب إلى الوسط سميناه ثقيلا ، وما ذهب من الوسط سميناه خفيفا .

فإذَنْ الأرض أثقل الأجرام ، والنار أخف الأجرام ؛ فأما الماء والهواء فقد نجدهما يعرض لكل واحد منهما الحالان جميعا بالإضافة ؛ فإن الماء ثقيلٌ ، إذا قيس إلى الهواء ؛ وخفيفٌ ، إذا قيس إلى الأرض ؛ والهواء خفيف ، إذا قيس إلى الماء ؛ وثقيل ، إذا[5] قيس إلى النار .

وقد نرى القوة الكبرى من [الكيفيتين[6]] الفاعلتين ، أعنى الحرارة ، مستوليةً على النار والهواء ، والقوة الصغرى من الكيفيتين الفاعلتين ، أعنى البرودة ، مستوليةً على الأرض والماء .

---

(١) الضمير هنا لا يتمشى مع المتقدم عليه تماماً ، لكن المعنى واضح .

(٢) يقصد منتهى ما تصل إليه الحركة ، هنا وفيما تقدم من كلامه .

(٣) فى الأصل : تالى ، وهو خطأ نحوى .

(٤) نجد فى الأصل عند كلمة : الذاهبه ، فى هذا الكلام علامة ، وكذلك عند كلمة : لها ، علامة أخرى مثلها ؛ ويقابل ذلك فى الهامش هذه العبارة : وفى أخرى (يقصد نسخة أخرى بلا شك) : النار ، والتالى لها الهواء ، ذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك .

(٥) فى الأصل : الى ، وهو خطأ .

(٦) زدتها للإيضاح .

فقد تبين أن حركة الجرم الحار بالطبع [هى[1]] من الوسط ، وحركة الجرم البارد بالطبع [هى][2] إلى الوسط ، من الأجرام البسيطة .

ويتبين أن القوةَ الكبرى من المنفعلتين ، أعنى اليُبْس ، غالبةٌ على الجرمين السريعين فى الحركة ، أعنى النار والأرض ؛ وأن القوة المنفعلة الصغرى ، أعنى الرطوبة ، غالبةٌ على الجرمين البَطيئى الحركة ، أعنى الهواء والماء .

فقد تبين أن الحرارةَ فاعلةُ الخفة ، والبردَ فاعلُ الثقل ، واليبسَ فاعل السرعة ، فى الخفيف والثقيل ، إلى موضعه الأخص به الطبيعى له ، والرطوبة فاعلة الإبطاء فى ذلك .

وقد تبين أن هذه الأجرام الأولى البسيطة الحارة والباردة والرطبة واليابسة ، طبيعتُها الوقفُ والسكون فى مواضعها الخاصة لها ، كالأرض فى الوسط ، والماء يليها ؛ فإنه إذا تناهى[3] إلى أقرب المواضع من الوسط وقف وما كان يجد سبيلا إلى الذهاب إلى الوسط ، فهو متحرك[4] أبداً إلى تلك النهاية التى لا يجد من خلفها سبيلا[5] إلى الوسط . ولهذه العلة شكلُ الأرض والماء كُرِىّ لطلبهما الوسط ، إذا[6] كانا متحلّلَيْن سيّالَيْن ، فأما إذا حُصِرا ، كما فى طبع الأرض ، إلا أن يلحقها التحليل[7] عَرَضاً ، أمكن أن يصير بعضُها أبعدَ من وسط الكل من بعض بانحصار ذاتها ؛ فأما الماء بطبعه فسيّالٌ غير منحصر بذاته ، فإذا انحصر[8] — كما وصفنا — بالعرض ، عرض له ذلك ، وصار أيضاً السيّال الذاهب من الوسط يعرض له الاستدارة ، أعنى أن يصير سطحُه الذى يلى آخر السلوك كُرِيًّا ، لأن آخر السلوك نهاية الفلك مما يلى الوسط ، وهو سطحٌ كُرِىٌّ ، ويتشكل من جهة الماء والأرض بشكل مالاقى[9] من الماء والأرض .

فقد تبين أن هذه العناصر الأربعة التى هى الأرض والماء والهواء والنار ، إذ هى

(١ ، ٢) زيادة للإيضاح .

(٣) فى الأصل : تناها .

(٤) فى الأصل : محرك .

(٥) فى الأصل : سبيل ، وهو خطأ نحوى .

(٦) هكذا فى الأصل .

(٧) هكذا الأصل ، وربما كان الصواب : التحلل .

(٨) يقصد الكندى بالانحصار كون الجسم متضام الأجزاء مصمتا غير متخلخل .

(٩) فى الأصل : ما لاقا .

متضادّة بالحركة ، متضادّة بالكيفيات ؛ فإن النار التي هي أسبق الأشياء المتحركة من الوسط مضادّةٌ للأرض ، التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط ، بالكيفية الفاعلة الثقلَ والخفّة ، إذ النار حارةٌ يابسة ، والأرضُ باردةٌ يابسةٌ ، وموافقٌ بعضها بعضاً في السرعة ، فتوافقت[١] بذلك في الكيفية المنفعلة ، أعني اليبس ؛ وكذلك ضادّ الهواء الماء بالقوة الفاعلة ، إذْ ضادّه بالخفة والثقل ، واتفقا في الرطوبة ، إذ هما متفقان[٢] في الإبطاء ؛ وضادّ الماء النارَ بالكيفيتين جميعا ، الفاعلة والمنفعلة ؛ فإن النار حارة ، وهو بارد ؛ والنار يابسة ، وهو رطب ؛ إذ ضادّها بالخفة والثقل وبالسرعة والإبطاء . وكذلك ضادّ الهواء الأرضَ بالكيفيتين جميعاً ، الفاعلة والمنفعلة ؛ فإن الهواء حار رطب ، والأرض باردة يابسة ، لمضادّته إيّاها بالحالَيْن معاً ، بالخفة والثقل والسرعة والإبطاء .

فقد ظهر أن المتحركةَ الحركةَ المستقيمة جميعاً ، طبعُها الوقوفُ في مواضعها الخاصة لها والحركةُ إليها ، إذا ثبتت[٣] في غيرها أو بوعدت عنها ؛ فإذا تناهت إليها وقفت .

وظهر أن المتحركة من الوسط حارة ، وأن المتحركة من الوسط باردة ؛ وأن الأسرعَ حركة بالطبع ، بلا إضافة ، يابسٌ ، والأبطأ حركة بالطبع ، بلا إضافة ، رطب .

فلنبحث الآن عن المتحرك الحركةَ المستديرة : أباردٌ هو أم حارٌّ ، أرَطب أم يابس ، أم غير قابل لهذه الكيفيات ؟

وقد تقدم أن الخفيف هو المتحرك من الوسط ، والثقيل هو المتحرك إلى الوسط ؛ والفَلَك جِرْمٌ ليس بمتحرك من الوسط ولا إلى الوسط ، فليس بثقيل ولا بخفيف ، فإنه إن كان ثقيلا كانت حركتُه إلى الوسط مضادّةً للمتحرك من الوسط ، وإن كان خفيفاً كانت

(١) في الأصل : فوافقت .

(٢) » » : متفقين ، وهو خطأ نحوى .

(٣) هذه القراءة اجتهادية ، وذلك لكثرة النبرات ووجود ثلاث نقط فوق هذه النبرات التي تشبه حرف الشين . وفي الهامش علامة + ومعها هذه العبارة : فىأخرى (يقصد نسخة أخرى) إذ لبست في غيرها ، إذا بوعدت عنها . وعلى كل حال ففي اللغة : لبس فلان الناس عاش معهم ؛ لبس فلان الناس على ما فيهم قبلهم واحتملهم ؛ ولابس فلان الناس خالطهم ؛ ويجوز بتكلف أن تقرأ الكلمة : نشبت ، بمعنى علقت وخالطت ، وتجوز وجوه أخرى مثل : شبث ، بمعنى علق .

حركته من الوسط مضادّة[١] للذى حركته إلى الوسط ؛ وليس متحركا[٢] إلى واحدة من هاتين الجهتين — فإذَنْ ليس بخفيف ولا ثقيل .

وأيضاً ، إذ هو ليس بخفيف ولا ثقيل ، فليس بحارّ ولا بارد ؛ إذ الخفة موجودة في البسيط الحار ، والثقل[٣] موجود في البسيط البارد .

وأيضاً ليس برطب ولا يابس ، لأن أحد الرطبيْن متحرك إلى الوسط ، والآخر متحرك من الوسط ، والمتحرك منهما إلى الوسط أبطأ المتحركات إليه ، والمتحرك من الوسط أبطأ المتحركات عنه ؛ وليس في حركته إبطاء ولا خفة ، فإذن بَيِّنٌ أنه ليس بيابس ولا رطب .

وقد ظن بعض من سلك العلوم الطبيعية على غير فهم واستقصاء أنه مركبٌ من نار وماء وهواء وأرض ؛ وهـذا الظن ، وإن كان سبق إلى ذوى التقصير في العلوم الطبيعية ، فبيِّنُ الفساد عند مُبَرِّزى الطبيعيين .

فإن المركّب لا يحدث فيه خلافُ أثر الحركات الأولى ، التي فيما رُكّبَ منه ، بَتّةً ، إذ ذلك عُدِم فيما رُكّب منه ، وليس له طبعٌ غير طبع ما ركب منه ، فإن الحركة المستديرة ليست في واحد من العناصر الأربعة المتحركة حركة مستقيمة .

وأيضاً ولا ديمومة الحركة بالطبع في شيء منها ؛ فإنها إنما تتحرك[٤] إلى مواضعها الخاصة بها ، فإذا تناهت إليها وَقَفَت .

فأما الفَلَك فإن حركته في موضعه أبداً أيامَ مدته ، لا تقف بَتّةً ، وأما تلك فالوقوف[٥] في مواضعها ؛ فإذَنْ قد حدث في المركّب من الحركات الأولى البسائط ما لم يكن فيما رُكّب منه ، وهى الحركة المستديرة[٦] .

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يتركب من الذى طبعُه الوقفُ في موضعه الأخص به ما طبعُه

(١) في الأصل : مضادٌّ .

(٢) في الأصل : متحرك .

(٣) » » : والثقيل .

(٤) » » : تحرك .

(٥) هكذا الأصل ، والمقصود أن طبعها أن تقف في مواضعها .

(٦) هذا على فرض أن الفلك مركب من العناصر الأربعة ، وهو متناقض ومن الواضح أن شيئاً قد سقط من النص ، لكن المعنى العام واضح .

الحركة فى موضعه الأخص به ؛ وبحقٍ ما كان إذ فارق الفَلَكُ العناصرَ الأربعة بديمومة حركته أيامَ مُدّتِه وديمومة سكونها فى مواضعها الطبيعية أيام مدّتها ، إذ هو مباين لها فى قبول الكيفيات الأوائل جميعا[1] .

وأيضاً فإن المركَّب مركَّبٌ من متغالبة ، يفاسد بعضُ أركانه[2] بعضا بتضادّ الكيفيات ، حتى يتناهى[3] ذلك إلى انفصال أركانه ؛ فلو قيل إن هذه العناصر الأربعة ركبت من الفلك ، إذ هى ظاهرة التفاسد والانفصال بعضها من بعض ، كان ذلك أخفى[4] استرقاقا[5] وتغليطا من أن يكون الثابتُ على حاله أيامَ مُدّتِه التى قسم له بارئه جل وتعالى إلى أن يُدْثره كما ابتدأه ، إذا شاء ذلك ، عنصراً للداثر المتحلِّل السيّال المتفاسد فى كل الآن[6] من الزمان ؛ بل البيِّن الظاهر أن المركَّب الموضوع للتفاسُد فى جزئياته ، كهذه العناصر ، ما رُكّبَ منه متفاسدٌ فى كليّاته ، كجميع الحرث والنسل وما أشبه ذلك من المعادن والأملاح والكباريت والشبوب وما كان كذلك ؛ فإنها تفسد وتنحل إلى العناصر الأربعة .

فقد تبيَّنَ ، إذَنْ ، أن الفلك غير محتمل لصفة واحدٍ من العناصر فى الكيفية والسرعة والإبطاء والخفة والثقل .

فإذَنْ بَيِّنٌ أنه ليس بخفيف ولا ثقيل ، ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس .

فهذا ، كان الله لك كافيا فى جميع أمورك ، فيما سألت كافٍ ، والحمد لله كثيراً كِفاء[7] نعمه على جميع خلقه وبحسب ما هو مستحق بجلالة[8] ربوبيّته .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين

(١) يشعر الأنسان كأنما سقط من النص الأصلى شىء .
(٢) الضمير هنا يعود على المركب .
(٣) فى الأصل : يتناها .
(٤) فى الأصل : أخفا .
(٥) هذه القراءة اجتهادية ، ولعله يقصد أن يقول : أخفى انزلاقا بالإنسان فى الخطأ .
(٦) هكذا فى الأصل ، وهو جائز .
(٧) كفاء الشىء ما هو كفء له .
(٨) فى الأصل يمكن قراءتها : لجلالة ، والوجهان جائزان بحسب ما تكون كلمة مستحق اسم فاعل أو اسم مفعول .

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم

فى

أن العناصر والجرم الأقصى كُرية الشكل[1]

على أساس مقدمات هى :

(١) أن الجرم الأقصى يدور حول مركزه ، وهو ما يعبر عنه الكندى بأنه يتحرك على الوسط ،

(٢) وأنه لا يمكن أن يكون ثَم جرم لا نهاية له ،

(٣) وأنه لا يوجد خارجَ العالم ، لا خلاء ولا ملاء ،

يريد الكندى أن يثبت أن الجسم المضلع ، ذا القواعد والزوايا ، أعنى غير الكرىّ ، لا يمكن أن يدور حول مركزه ، أى أن يكون متحركا على الوسط . وبما أن الجرم الذى يدور حول مركزه لا بد أن يكون كرى الشكل ، فالجرم الأقصى كرى الشكل .

ويثبت فيلسوفنا باستعمال الرسم الرياضى أن نهاية الجرم الأقصى لا بد أن تكون كرية ، وذلك استناداً إلى أنه لو كان جرم الكل ذا قواعد ، مع دورانه حول مركزه لاقتضى ذلك أن طرف زاوية من زواياه يسير فى دورانه إلى موضع وراء الموضع الذى يمتد إليه سطحه . وإذن فلا بد أن يكون وراء جرم الكل مكانٌ ، فيه موضعٌ معروف يصل إليه بعض أجزاء جرم العالم ثم يزول عنه ويجاوزه . ولما كان من المفروض المسلم به أنه لا يوجد خارجَ الكل لا خلاء ولا ملاء ، فلا بد أن يكون جرم الكل مستديراً .

ثم يثبت الكندى أيضاً أن جرم الكل كرى الداخل بدليل يعتمد على أساس الدليل السابق وينبنى عليه عمليا .

ثم تنتهى الرسالة بإثبات أن الأرض فى داخل الفلك كرية الشكل على مركز الكل ، وكذلك الماء حول الأرض .

(١) ذكر هذه الرسالة الكندى القفطى (ص ٢٤٢) بعنوان : رسالة « فى أن العناصر الأولى والجرم الأقصى كرية » وذكرها ابن النديم (ص ٢٥٦) وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) بعنوان : (رسالة فى الإبانة عن أنه ليس شىءٌ من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كرى » ، وهم جميعاً يذكرون له رسالة بعنوان : « رسالة فى أن العالم وكل فيه كرى الشكل » .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم
فى
أن العناصر والجرم الأقصى[1] كُرية الشكل

أطال الله بقاءك ، يا ابن[2] الهُداة الأعـلام ، والأئمة الحكام ، مغرس[3] الدين ، وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعـين ! وأدام الله إعزازَك بطاعته ، وتحصينَك بصُنعه ، وتسديدك بتوفيقه ، ووقاك السيئاتِ ، وأسعدك إلى الممات و بعد الممات ! فهمتُ ، أفهمك الله جميـعَ الخيرات ، ويَسّرك لعمل الصالحـات ! ما سألتَ إيضاحَه ، باختصار فى القول ، من أن أجرامَ العناصر والجرمَ الأقصى كُرّيةُ الشـكل ، بالقول الطبيعى ؛ ليكون ذلك كالتذ كرة لما قلنا فى ذلك فى مواضعه الخاصة ، ومُخَفِّفا[4] عليك مَؤُونةَ النظر فى الـكثير من القول ؛ فرسمت من ذلك قَدْرَ ما ظَنَنْتُه موافقا لقوة نفسك الفاضلة ، وبراعة فهمك الـكاملة ، وبالله التوفيق .

فلنقل الآن : إن كان قد ثبت أن الحركة على الوسط للجرم الأقصى ، [و] أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فإن نهايةَ[5] الجرم الأقصى المتحرك على وسط [إما أن تكون][6] أبعادُ نهاياته من الوسط بعداً واحداً أو لا تكون كذلك .

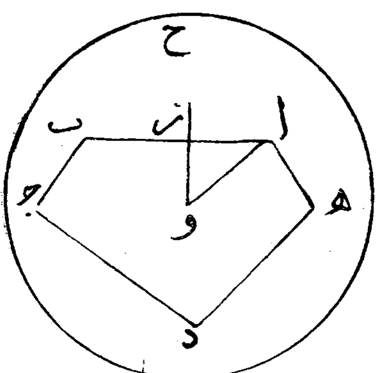
(١) فى الأصل : الاقصا .
(٢) » » : يابن .
(٣) الـكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تكون من فعل آخر .
(٤) فى الأصل : مخفف .
(٥) ربما كانت كلة : نهاية ، هذه ، زائدة .
(٦) زدنا ما بين القوسين لإكمال النص أو للإيضاح .

فإن كان كذلك ، فإن جرم الـكل كُرىٌّ اضطراراً .

وإن كان ليس أبعاد نهاياته من وسط الـكل بعداً واحداً ، فقد يمكن أن يكون فيه كرةٌ ذات[1] نهاية ، بُعْدُ نهاياتها[2] من وسط الـكل بعدٌ واحدٌ[3] . فإن كان قد ثبت أنه ليس خارجا[4] من جرم الـكلّ خلاءٌ ولا ملاءٌ ، أعنى جسما أو فراغا[5] ، فليس يمكن الجرم الأقصى أن يتحرك على وسط الـكل ، وهو ذو قواعد وزوايا ؛ فإن الجرم الذى ليس بكرى ذو قواعد وزوايا ، اضطراراً .

برهان ذلك أن ذلك لا يمكن ؛ فإن كان يمكن ، فليكن[6] ذو قواعد وزوايا ، كشكل ا ب ج د ه ، ووسط[7] الـكل علامة و ، ونصل و بزاوية ا ، ونُخرج خطا يكون عموداً على قاعدة ا ب ، وهو خط و ح مساويا خط ا و ، فهو يقاطع خط ا ب على زاوية قائمة ؛ ونعلّم[8] حيث قطع خط ا ب علامةَ ز . فـ ا ز و زاوية قائمة ، فـ ا و قطر[ا][9] ز و ، فـ ا و أطول من و ز . وليتحرك ، إن أمكن ذلك ، جرم ا ب ج د ه على و ، التى هى وسط الـكل ، ولا فراغ خارجا[10] من جرم ا ب ج د ه ، ولا جسم ، حتى تنتهى علامة ا إلى موضع علامة ح ؛ وقد كان لا فراغ ولا ملاء فى مسافة ز ح ؛ وقد نكتب[11] فيها نقطة ا . فقد كانت فارغة إذَن[12] ، وزال عنها جسم ، صار فى مكان زاوية ب ا[13] ، فقد كانت مسافة[14] ز ح إما خلاء وإما ملاء ؛ وقد فرض أنه ليس خارجا[15] من علامة ز خلاءٌ ولا ملاءٌ ؛ فهذا خلف لا يمكن ،

(١) فى الأصل : دون نهاية — وهو مناقض لأصل أساسى عند الـكندى ، هذا إلى أنه لا يتفق مع استدلاله هنا .
(٢) فى الأصل : نهاياته . (٣) فى الأصل : بعدا واحدا .
(٤) » » : خارج . (٥) فى الأصل : جسم أو فراغ .
(٦) فعل الـكينونة هنا فعل تام .
(٧) فى الأصل : وشكل ، وهو غير متفق مع المعنى ، وقد صححنا بحسب النص الآتى .
(٨) هكذا الأصل ، ولعلها تحريف عن : نعمل .
(٩) زيادة ليست فى الأصل ، وهى للإيضاح . (١٠) فى الأصل : خارج .
(١١) هذه الـكلمة غير واضحة تماما فى الأصل ، وغير منقوطة . (١٢) فى الأصل : إذا .
(١٣) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم ، وهو أن نقطة ا تجاوزت نقطة ح .
(١٤) فى الأصل . مساويه . (١٥) فى الأصل : خارج .



فليس يمكن جرم ا ب ج د ه أن يتحرك على وسط الكل الذى هو علامة و ، إذ هو ذو قواعد وزوايا ؛ فنهاية الجرم الأقصى إذَنْ ، إذ هو متحرك على وسط الكل ، سطح كرى .

والأشياء ، التى تتحرك إلى الوسط بطباعها ، أعنى الأرض والماء ، إذ منها ما يسبق إلى الوسط ومنها ما يتلوه ، فهى إذَنْ بطباعها تسلك إلى الوسط وتقف عند أقرب المواضع من الوسط التى يمكنها أن تصير إليها ؛ فليس يقف شىء منها ، بينه و بين الوسط فراغٌ من أرض أو ماء ، حتى ينتهى إلى الوسط أو ما سبقه إلى الوسط ؛ فإن هذين الجرمين محيطان[1] بالوسط إحاطةً كُرِيّة ؛ فإذْ[2] لا فراغ ، فإن ما بينهما و بين الجرم الأقصى كرى ؛ فإذْ كل ما بين الكريّ من باطنه وبين كرى آخر من ظاهره ، وهما على مركز واحد ، كُرِىٌّ اضطراراً ، فإن المتحرك[3] ، كما ذكرنا ، كرىّ النهاية ، وأيضا كرىّ الداخل ؛ لأنه إن تحرك فى داخله ذو زوايا امتزج واختلط ، إنْ كان سَيّالاً يمكنه الاختلاط ؛ و إنْ كان غير سيّال ، أعنى منحصراً فى[4] ذاته ، [فـ] إمّا أن يقف الجرم الأقصى ، فلا يتحرك ؛ و إما أن يتحرك منه ما لم يكن فيما بين زوايا الجرم الذى فى باطنه ، و يكون المتحرك حركة مستديرة منه كرىَّ الباطن ، و بُعْدُ سطح كرته من وسط الكل كبعد[5] الزوايا التى لباطنه من وسط الكل .

فإذَنْ جرم الكل كرى اضطراراً ، وذلك ما أردنا أن نبيّن .

ولْنَقُل إن الذى طباعه أن يتحرك إلى وسط الكل ، لا يخلو من أن يكون أُبْدِعَ فى الموضع الذى خاصته أن يقف فيه ، أو إنما أُبْدع مُنْبَثّا فى الكل ، فذهب إلى الوسط

(١) فى الأصل : محيطين .
(٢) فى الأصل : فإذا .
(٣) » » : المحرك .
(٤) » » : من .
(٥) فى الأصل : بيعد ، والمعنى غير ظاهر ، إلا إذا فرضنا أن ذا الزوايا الذى داخل الفلك تبلغ زواياه باطن سطح الفلك .

بجميع أجزائه ، يُقبِل[1] من الكل إلى الوسط ، وأَسْبَقُها يقف فى الوسط ، وما قَرُبَ من الوسط من كل جهة ، ثم الذى يليه أبداً كذلك ، حتى تصير جميعا فى الوسط وما يلى الوسط ، فتكون أبعاد المختلفة منها من الوسط بعداً واحداً ؛ و إمّا أن يكون أُبدع مجتمع الأجزاء فى موضع واحد ، أو مواضع عدة خارجة عن الوسط ؛ فإنْ كانت فى مواضع عدة ، أقبلت من كل جهة إلى الوسط ؛ فإن زحمت[2] عليه بقواها فى الذهاب إليه ، وعصر بعضُها بعضا ، وتلاقت ، وصارت فى مواضع ما كان بينها من جسم الهواء ، فصارت محيطة بالوسط ، فإنْ بقى منها شىء بُعْدُه من الوسط أكبر من بعد غيره ، وكان له سبيل إلى الوسط أقرب[3] من سلوكه على خط مستقيم على ما تحته من الأرض ، انفصل وسلك فى السبيل الأقرب إلى الوسط ؛ وكذلك إنْ اندفع من موضع واحد من العالم خارجٍ عن الوسط .

مثال ذلك أنا نفرض الجسم الأقصى دائرة ا ب ج ، ووسط الكل علامة د ، والجرم السالك إلى الوسط جرم ه ز و ؛ فأقول إن كل جزء من جرم ه ز و يسلك[4] إلى الوسط من موضعه ، فهى تسلك على خط ه ز د ، و ز على خط ز د ، و ا و على خط و د[5] ؛ فهى إذَنْ تحيط بعلامة د ، وكل أجزاء ز ه ، وكذلك يسلك إلى علامة د فيحيط بعلامة د ، لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، وسلك الجرم بكليته ، فانتهت ز إلى علامة د ؛ والجرم متصل كهيئته ، فإن ز إن صارت إلى علامة د ، صارت و على علامة ح ، وهى على علامة ط ؛ فإذَنْ ليس جزء من أجزاء جرم ه و ز تصير إلى علامة د التى هى الوسط إلا جزء ز فقط ،

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، فنقطتها مستعينا ببقية الكلام .
(٢) فى الأصل : دحت . ويجوز أن تكون : زحت ، أو أن تكون قد سقطت من ازدحمت الألف والزاى .
(٣) لعل المقصود هنا ليس هو القرب الرياضى ، لأنه لا أقرب بين النقطتين من الخط المستقيم ، بل المقصود هو السهولة أو الإمكان .
(٤) فى الأصل : سلك .
(٥) هذه العبارة كما فى الأصل تماما ، ويظهر أنه قد سقط شىء بعد كلمة تسلك ؛ وبرغم أن الحروف المذكورة فى نص الرسالة لا تطابق الرسم أحيانا تمام المطابقة ، فإن مقصود الكندى واضح عند التأمل . والمقصود هو أن ه تسلك على خط ه د ، وأن ز تسلك على خط ز د ، وكذلك و تسلك على خط و د .

لأن ز إذا وقفت عند د وقفت الباقية خارجا[1] عن الذى فرض أن أجزاء جرم هـ ز و كلها تسلك إلى د ؛ وهذا خلف لا يمكن؛ فإذَنْ ليس يسلك جرم هـ ز و إلى د ، وهو متصل ، بل وهو متباين[2] الأبعاض ، وكل واحد منها يسلك إلى د ، وكل واحد منها يقف فى د ، وحول د ، على قدر سبقها وتخلفها .

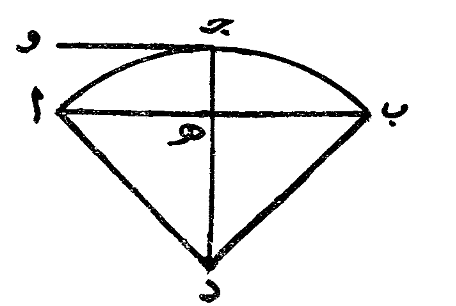
فالأرض اضطراراً تكون كرية على وسط الكل ، وذلك ما أردنا أن نبيّن .

وإذْ ذلك كذلك فلنبين أن سطح الماء كرى أيضا ، وإنْ كان على سطح من الأرض ، وهو غير كرى .

مثال ذلك أن نفرض [أن][3] السطح المهيَّأ من الأرض غير كرى خط ا ب ، ووسط الكل علامة د ، والعلامة التى تفصل علامة ا ب بنصفين علامة هـ ، ونخرج منها خطا إلى د ؛ وقوس ا جـ ب مركزه الأرض ، ونصل ا جـ ب د و ؛ وليكن ا ب جـ د فى سطح واحد[4] ، ونتمم د هـ إلى جـ ، فخطوط ا د[5] ، ب د ، جـ د متساوية ، لأنها من مركز د إلى محيط ا جـ ب ، و د هـ بعض جـ د ، وجـ د مساوٍ لكل واحد من خطى ا د ، د ب ؛ و هـ د أصغر من كل واحد من خطى ا د ، ب د ؛ و هـ د عمود ؛ والماء بطبعه يسيل إلى المركز ، فإنْ حُجب عن المركز ، أعنى عن مركز الكل ، فإلى أقرب المواضع إلى مركز الكل ؛ فإذن الماء ،

(١) فى الأصل : خارج .
(٢) رسم الكلمة هو مباين ، ويمكن أن تقرأ : مباين أو نحو ذلك ؛ والأغلب أنها : متباين . بمعنى متفرق ، متباعد .
(٣) فى الأصل بياض ، لعله لكلمة قصيرة مطموسة مثل : فى ، أن .
(٤) هكذا الأصل ، ويظهر أن كلاما سقط أو أن فى النص خطأ — لكن المعنى مفهوم .
(٥) فى الأصل : ا ب ، وهو لا يتفق مع المعنى .

إنْ سال من علامة ا على سطح ا ب ، سال على علامة هـ ، لأنها أقرب إلى د من ا ومن ب ؛ وكذلك إن سال من ب وقف عندها ، وكذلك إن سال دائما إلى جهة هـ ، حتى ينتهى إلى علامة جـ ، يصير بُعْدُه من د كبعد ا من د ، و ب من د ، فلا يسيل إذا صار إلى المواضع التى بُعدها من جـ بعدٌ واحد[1] إلى جهة من الجهات لم يقف سطح ظاهره مع قوس ا جـ ب — لا يمكن غير ذلك ؛ فإن سال إلى غير ذلك الموضع الأبعد من د ، التى هى وسط الكل[2] ، فإنه إنْ سال من جـ أو ا أو ب ، فإنه يسيل إلى موضع أبعد من ذلك الموضع الذى سال منه من د ؛ فإذَنْ إنما يتباعد بحركته الطبيعية من وسط الكل . وقد قيل إن الماء بطباعه يتحرك إلى وسط الكل ، وفُرض ذلك ، فهذا خلف لا يمكن ، فإذن ليس يمكن أن يكون سطح الماء غير كرى ، وذلك ما أردنا أن نبيّن[3] .



فقد تبين[4] من جهة الطبيعة أن سطح الماء كرى ، وأيضا أن جميع العناصر والجرم الأقصى كرية .

ويمكن أن نبين أن جرم الكل كرى ، من الصناعة الرياضية ؛ فلنكمل الآن هذا الفن ، بتأييد ذى القدرة التامة وعزته .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الأصل : بعدا واحدا .
(٢) فى الأصل : الوسط الكل .
(٣) النص المتقدم كله مضطرب ، وربما كان ناقصا ، وهذا هو المانع لنا من تكلف إصلاحه — والمعنى العام مفهوم .
(٤) فى الأصل : يتبين .

بسم الله الرحمن الرحيم

ولا حول ولا قوة إلا بالله

رسالة الكندى

فى

السبب الذى [له] نَسَبَتْ القدماء الأشكالَ الخمسة إلى الأسطقسات[1]

صانك الله أيها الأخ المحمود بتوفيقه من كل ريب ! ووفقك لسبيل النجاة من حبائل الشبهة المُرْدِيَة وظلمات الجهل المخزية ! ووهب لك علماً يقودك إلى ما يُقَرِّبُ منه من عمل ، ويسعدك به إلى نهاية الأجل !

فهمتُ الذى سألتَ من إعلامك ما العلّة التى قادت القدماء من الفلاسفة إلى إضافة الأشكال الخمسة إلى العناصر الأربعة وإلى الفلك ، وأىّ إضافة[2] .

فرأيتُ تكلُّف[3] إعلامك ذلك بعضَ الأعمال المُرْبِحَةِ فى تجارة من كانت سوقه إيجاد[4] وحدانية الله ، جلّ وعزّ ، وأنه ذو القوة المُبْدِعَةِ الكُلّ ، والقابضُ الكلّ ، والأَحْكَمُ الفعل . وإن من سنة أفضل أهل كل تجارة ألّا يغفلوا عن مُرْبِحٍ فى تجارتهم من أين سنح وصحّ .

فأسرعتُ إلى إرادتك من ذلك ، مُرْتَقِباً فى[5] أرباحها الباقية وثمارها الزاكية بقدر

(١) يذكر ابن النديم (ص٢٥٧) للكندى رسالة « فيما نسب القدماء كل واحد من المجسمات الخمس إلى العناصر » ، أما عند القفطى وابن أبى أصيبعة فلا نجد اسم هذه الرسالة ، وهذا لا يطعن فى أنها للكندى . وفى هذه الرسالة مواضع مضطربة وناقصة بلاشك ، مما يجعل الفهم التفصيلى عسيرا . ولم نسرف فى إصلاح النص ، لأن المعنى العام واضح . ومما يعين على فهم الرسالة وإصلاحها مراجعة محاورة طيماوس لأفلاطون . ودراستهما دراسة مقارنة بحث هام قائم بذاته .

(٢) بعد هذه الكلمة بياض فى الأصل .

(٣) بعد هذه الكلمة كلمة : ذلك ، مضروب عليها .

(٤) يعنى الوصول إلى علم وحدانية الله أو إثباتها .

(٥) هكذا فى النص ، ولعلها : من .

ما بلغَتْه فكرتى ورأيتُ من إشاراتهم الخفية الأسرار المدفونة فى أضْعاف أقاويلهم العميقة الأغوار ؛ ولم آلُ نصحا فى إيضاح ذلك بأبسط قول جهداً ، وبواهب الخيرات توفيقنا لكل محمود [فى][1] الدين .

وأما بعد ذلك فقد أظن أن العلل التى أُضيف لها كلٌّ واحد من المجسّمات الخمسة الواقعة فى الكرة — التى كل واحد منها ذو قواعد متشابهة الأضلاع ، التى هى ذو الأربع قواعد المُثَلّثات المنسوب إلى النار ، وذو الست قواعد المربّعات المنسوب إلى الأرض ، وذو الثمان قواعد المثلثات المنسوب إلى الهواء ، وذو الأثنتى[2] عشرة قاعدة المخمسات المنسوب إلى الفلك ، وذو العشرين قاعدة المثلثات المنسوب إلى الماء — إلى العناصر الأربعة والفلك ، ما أنا واصف .

أمّا أول ذلك فلأنها خمسة فقط ، لا أكثر ولا أقل ، كعدة الأسطقسات الأربعة المتضادّة والطبيعة الخامسة الخارجة عن المتضادات ، وإذْ ثلاثة منها مُحاطة بمثلّثات ، وواحد بمربّعات وواحد بمخمسات ، وأحدها ذو أربع مثلثات وستة أضلاع ، وأحدها ذو ثمان مثلثات واثنى[3] عشر ضلعا ، ، وأحدها ذو عشرين قاعدة مثلثة وثلاثين ضلعا ، وأحدها ذو ست مربعات واثنى[4] عشر ضلعا ، وأحدها ذو اثنتى[5] عشرة مخمسة وثلاثين ضلعا أيضا . وعدة سطوح كل واحد منها أزواج أيضا . فأما أشكال قواعد كل واحد منها ففردية إلا واحداً[6] ، فإنه زوجى ، أعنى أنها جميعا من مخمسات ومثلثات وهى فردية ؛ فأما واحد منها فمن مربعات ، فهو زوجى ؛ والفرد من العدد ينسب إلى التذكير ، لأنه لا يقبل التنصيف ، فهو لا يقبل الانفعال ؛ والزوج من العدد ينسب إلى التأنيث ، لأنه يقبل التنصيف ، فهو يقبل الانفعال .

فلأن ذا[7] الست قواعد المربعة زوجى من بينها ، ينسب إلى النهاية فى التأنيث ومخالفة كلها ؛ ولأن التأنيث تحت التذكير ، والأرض تحت الكل ، ينسب هذا الشكل إلى الأرض ؛ وأيضا لأنه ذو ست قواعد ، والستة عدد تام ثابت غير متحرك إلى زيادة ولا نقص ، والباقية ، أعنى ذا الأربع وذا[8] الثمان وذا[9] الاثنتى عشرة وذا[10] العشرين ،

(١) زيادة ليست فى الأصل . (٢) فى الأصل : الاثنا عشر .

(٣ ، ٤ ، ٥) فى الأصل : اثنا عشر . (٦) فى الأصل : واحد (٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) فى الأصل : ذا .

بعضها عدد ناقص و بعضها زائد ، وكلها متحرك عن التمام إلى الزيادة والنقص ، غير ثابت على عدته ، نسب ذو الست قواعد إلى الأرض ، التى هى العنصر الثابت من بين باقى العناصر المركبة تحت الـكل ، ليتحرك عليه الـكل . ولأن الستة حاصرة أجزاءها ، والباقية غير حاصرة أجزاءها ، أُضيفت الستة إلى الأرض المنحصرة ، والباقية إلى السائلة .

ولأن الاثنى عشر من الستة فى نسـبة الذى بالـكل ، والذى بالـكل أعظم الأبعاد التأليفية ، ولأن هذه النسبة هى فى ذى الأضعاف الأول الأبسط ، نُسب ذو العشرين[١] إلى الطرف الأبعد من الأرض ، أعنى السماء ، التى هى والأرض واحدة ، إذهما نهايات الـكل ، ونهايات الذى بالـكل أشد نهايات الأبعاد التأليفية تباعداً بالمـكان ، وهما واحدة بالقوة وذاتها[٢] .

[و] لأن المنحصرة كلها محاطة بالقواعد الفردية — وذو الاثنى عشرة قاعدة وحده ، فإنه محصور بمخمسات — أُضيفت الأشكال الثلاثة المحاطة بالمثلثات ، إذْ هى محاطة بشكل واحـد ، إلى الثلاثة العناصر التى هى فى حركة واحدة ، أعنى حركة الاستقامة ، أعنى النار والهواء والماء ، وأُضيف ذو الاثنى عشرة قاعدة المحاط بالمخمسات المخالف للمثلثات إلى السماء المخالفة[٣] بالحركة للعناصر الـثلاثة المنحصرة .

وأيضا لأنه ليس يقع على الـكرة شكل ذو أضلاع متساوية متساوى[٣] الزوايا ينقسم بالمثلثات التى هى ركن لـكل شكل ذى أضلاع ، و يكون كل ضلع من أضلاعه قاعدة لمثلث متساوى الأضلاع والزوايا ، إلا المخمس — فإنه ينقسم بخمس مثلثات متساويات الأضلاع والزوايا ، كالذى هو موجود فى ذى العشرين قاعدة ، فإن كل خمس مثلثات منه مخمس متساوى الأضلاع والزوايا — أُضيف ذو الاثنى عشرة قاعدة إلى الجرم المتحرك الحركة الـكرية . وأيضا لأن ذا[٤] الاثنى عشرة قاعدة المخمسة مساوٍ عدة القواعد للبروج الاثنى عشر المفروضة للفلك ، وكل قاعدة منها تنقسم بخمس مثلثات مساوية العدد للخمس حدود المفروضة لـكل برج ، وأن أضلاع ذى الاثنى عشرة قاعدة ثلاثون[٥] منها مساوية[٦] لأقسام الجزء من

(١) هكذا الأصل . والصواب : ذو الاثنى عشرة .
(٢) هكذا الأصل ، ولا أفهم المقصود . راجع الاستدراكات . (٣) فى الأصل : المحاطة .
(٤) فى الأصل : ذى . (٥) فى الأصل : ثلثين . (٦) فى الأصل : متساوية .

الاثنى عشر من الفلك المفروضة المسماة درجا ، وأعداد المثلثات التى تنقسم إليها مخمساته ستون[١] مساوية للتسديس ، وأضلاع هذه الستين مثلثة تسعون[٢] ضلعا مساوية للتربيع ، وهذان الشكلان[٣] ركن لأشكال مقاطر[٤] الفلك المفروضة الباقية ، أعنى التسديس والتربيع ، لأن من أضعاف التسديس يكون التثليث ، ومن أضعاف التربيع تكون المقابلة ، أُضيف ذو الاثنى عشر قاعدة إلى جرم الفلك .

فأما الفردية الثلاثة المنسوبة إلى العناصر الثلاثة الباقية ، فإن ألطفها ، إذ هو أقلها قواعد ، أعنى الأربع قواعد المثلثة ، و إذْ هو أحدُّها ، لأنه أحدُّها زوايا ، فإنه نُسب إلى النار ، إذْ هى أحدّ العناصر الثلاثة وألطفها ؛ وأُضيف ذو الثمان قواعد ، وهو يليه فى عدد القواعد وحدّة الزوايا ، إلى الهواء ، الذى يلى النار فى اللطافة والحدّة ؛ وأُضيف ذو العشرين قاعدة ، إذْ هو يلى ذا[٥] الثمان قواعد فى عدة القواعد وعدة[٦] الزوايا ، إلى الماء الذى يلى الهواء فى اللطافة والحدة .

وأيضا لأن ذا[٧] العشرين قاعدة هو الطرف الأبعـد من هذه الثلاثة الفردية من ذى الأربع قواعد ، نُسِبَ هذان الشكلان[٨] إلى العنصرين المتضادّين من هذه الثلاثة الفردية ، لأن المتضادة هى الأطراف المتباعدة جداً . ولأن الأكثر تركيبا هو الأغلظ الأثقل ، أُضيف المركب من قواعد كثيرة إلى أغلظ العنصرين وأثقلهما ، أعنى الماء ، والمركب من قواعد أقل ، إلى ألطف العنصرين وأخفهما ، أعنى النار ؛ فأما المتوسط بين كثرة القواعـد وقلتها ، فأُضيف إلى المتوسط بين العنصرين المتضادين فى اللطافة والغلظ والخفة والثقل ، أعنى الهواء .

وأيضا لأن التذكير محتوٍ[٩] من الـكيفيات الفاعلة على الحرارة ومن الـكيفيات المنفعلة

(١) فى الأصل : ستين . (٢) فى الأصل : وهذين الشكلين .
(٣) « « : تسعين .
(٤) هكذا الأصل : راجع الاستدراكات فى آخر الـكتاب .
(٥) فى الأصل : ذى . (٦) لعلها : حدة .
(٧) فى الأصل : ذى . (٨) فى الأصل : نسبا هذين الشكلين .
(٩) فى الأصل : محتوى .

على اليبس ، وأن الفاعلة أقوى من المنفعلة ، والنار محتوية على الحرارة واليبس ، فالهواء يشركها فى الحرارة التى هى كيفيتها الفاعلة ، والفاعلة أقوى وأعلى من المنفعلة ، لأن المنفعلة موضوعة للفاعلة كالهيولى ، والفاعلة لها كالصورة ، والأرض تشركها فى اليبس الذى هو كيفيتها المنفعلة ، والمنفعلة أسفل وأضعف من الفاعلة ، وأضلاع ذى الثمان قواعد الاثنى عشر عند أضلاع ذى الأربع قواعد الأربع أيضا فى نسبة الذى بالكل ، وأضلاع ذى الست قواعد الإثنى عشر عند أضلاع ذى الأربع قواعد الستة فى نسبة الذى بالكل أيضاً ، إلا أن نسبة قواعد ذى الست قواعد الست إلى قواعد ذى الأربع قواعد الأربع ليست فى نسبة الذى بالكل ، بل فى نسبة الذى بالخمسة (؟) ، وهى أبعد فى النسبة من نسبة الذى بالكل ، فأضيف ذو القواعد الأربع إلى النار ، إذ فيه نسبة إلى ذى الثمان قواعد من جهتين فى أقوى نسب التأليف ، ونسبة [إلى](١) ذى الست قواعد من جهة واحدة فى أقوى نسب التأليف أيضاً ، ونسبة ثابتة ، هى الوسطى من نسب التأليف الأولى فى القوة(٢) ؛ وأضيف ذو الثمان قواعد إلى العنصر المشارك للنار بالكيفية الفاعلة الأقوى ، وأضيف ذو الست قواعد إلى العنصر المشارك للنار بالكيفية المنفعلة الأضعف .

وأما ذو العشرين قاعدة فإن نسبة قواعده إلى قواعد ذى الأربع قواعد فى نسبة الخمسة أضعاف ؛ وليست هذه النسبة فى شىء من نسب التأليف ، وكذلك أضلاعه الثلاثون(٣) إلى أضلاع ذى الأربع قواعد الست فى نسبة الخمسة أضعاف أيضاً ، فأضيف ذو العشرين قاعدة إلى العنصر المباين للنار فى كَيْفِيَّتَيْه جميعاً .

وأيضاً إن لذى الأربع قواعد وذى الثمان قواعد أعدادها متحركة غير تامة ولا ثابتة ، كما قدمنا فى عدد النسبة التامة الثابتة ؛ وكلاهما متحركان(٢) إلى النقص(٣) ، لأن أجزاء الأربعة نصف وربع ، وجملة ثلاثة أقل من الأربعة ، وكذلك أجزاء الثمانية ناقصة ، فهما جميعاً مشتركان(٥) فى الحركة إلى النقص ، [ف] أضيف إلى العنصرين السائلين المتحركين المشتركين فى حركة فى جهة واحدة ، أعنى النار والهواء ،

(١) زيادة ليست فى الأصل . (٢) الأصل غير منقوط ، ويجوز أنه قد سقط منه شىء .
(٣) فى الأصل : العنصر . (٤ ، ٥) فى الأصل : متحركين ، مشتركين .

وأضيف منهما ذو الأربعة قواعد ، لأنه أشدهما حركة فى النقص ، إذ أجزاؤه أبعد فى النسبة منه من أجزاء ذى الثمانية قواعد من الثمانية (؟) ، إلى النار ، وذو الثمان قواعد ، لإبطاء حركته فى النقص ، إلى الهواء الأبطأ حركة ؛ وأضيف ذو العشرين قاعدة المخالف بالحركة لحركة ذى الأربع قواعد وذى الثمان قواعد — إذ حركة ذينك بالنقص ، وحركة هذا بالزيادة ، لأن أجزاء العشرين زائدة على العشرين مثل عشر العشرين (؟) — إلى العنصر السائل الثالث المتحرك خلاف حركة النار والهواء ، إذ حركتهما من الوسط وحركته إلى الوسط .

وأما الشكل المحصور باثنتى عشرة قاعدة ، فلأن عدة قواعده فى العدد الزائد مثل ثلثها ، ونسبة زيادتها عليه أعظم نسب المتحركة الزائدة والناقصة ، فأضيف(١) ذو الاثنى عشر قاعدة إلى الفلك ، لأن حركته إلى الزيادة أسرع من جميع الحركات التى وصفنا ، وحركة الفلك أسرع من حركات العناصر . وأيضا لأن السماء محل الروحانيين ذوى(٢) العقول العقلية النقية غير المشوبة ، وذوى الثبات على طباعهم ، لا غيرهم مما خلق الله ؛ والأرض مولدة كل حرث ونسل ، أعنى عليها مستقر كل حرث ونسل ، وبها كَوْنُه .

فكل واحد من العناصر والسماء ، فهو ذو هيولى وصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة ؛ وفى الأرض خاصة بأنه يكون النمو مع التثليث (؟) ، وفى السماء ثبات الحال والفعْل العقلى مع(٣) ؛ فالأرض ذات تربيع فى معانيها ، والسماء ذات تخميس فى معانيها ؛ وكانت أوائل الأشكال ذوات الأضلاع كلها المثلثات ، لأن كل ذى أضلاع مثلث أو منقسم إلى مثلث ، والمثلث ليس ينفصل إلى غيره(٤) ، أوائل المحسوسات لكنها(٥) ، كما ذكرنا ، الهيولى والصورة وما به تكون الحركة ، أضيف الأرضى إلى(٥) الأربعة ، أعنى الهيولى والصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة والتولد ، إلى المحاطة بمربعات ؛ والنار والهواء والماء ذوات الثلاثة ، أعنى الهيولى والصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة ، إلى المحاط بمثلثات ؛ والسماء ذات الخمسة ، أعنى الهيولى والصورة

(١) فى الأصل : وأضيف (٢) فى الأصل : ذى . (٣) بياض فى الأصل .
(٤) الانتقال إلى ما يلى صعب ، فلا بد أنه قد سقط من النص شىء .
(٥) الكلمة غير واضحة فى الأصل : لكنها ، كلها — يلى ، إلى ، على .

ومابه تكون الحركة المكانية غير المختلفة وثبات الحال والفعل العقلى ، إلى المحاط بمخمسات .

ولأن النار أولها وألطفها أضيف إليها أوّلُ الأشكال فى عدد القواعد وأحدُّها وألطفها ، وأنا أعنى ذا الأربع قواعد ؛ وأضيف إلى الذى [يليها] فى الترتيب واللطافة ، أعنى الهواء ، الذى يلى الأربعة قواعد فى عدد القواعد وفى لطافة الزوايا وحدّتها ، أعنى ذا الثمان القواعد ، وأضيف إلى آخرها[1] فى الترتيب واللطافة ، أعنى الماء ، أكثرها قواعد وأكثرها وأعظمها زوايا ، وأنا أعنى ذا العشرين قاعدة .

فأما كثير من القدماء فكانوا يضيفون السماء إلى التخميس ، لأنهم كانوا يرون أن كل الذى فى السماء من خلق الله ذو حس وعقل ، وليس يعمّ كلّ الذين فى الأرض العقلُ والحس ، بل الذى يعمها التوليد .

فانظر أيها الأخ المحمود ما الذى رمزت به الطبيعة من هذه الجهة على أن علة الكلّ واحدٌ غير متكثر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مُشْبِهٌ شيئاً من معلولاته بالأشياء اللطيفة الخفية عن الأعين الجسدانية والواضحة للأبصار العقلية .

إذ الشكل الكرى المحاط بسطح واحد غير متكثر ولا خارج عن ذاته علةُ كون ، بل فى الأشكال الأول ، أعنى المتقادرة[2] الأضلاع والزوايا والقواعد المتشابهة ، إذ الاعتدال أول ، لأن الاعتدال طبيعى والخروج عن الاعتدال عرضى غير طبيعى ، والطبيعى أقدم من العارض له[3] . و بوجدان الكرة يوجد كلُّ واحد من الباقية ، والكرةُ غيرُ شبيهة بشىء من ذوات السطوح ، لأنها لا [تـ][4] تكثّر ، وتلك متكثرة ، والخطوط الواقعة على الأشكال ذوات القواعد وترية ، والواقعة على الكرة قوسية فقط ، لا يمكن فيها خط وترى[5] ؛ وكيفما[6] فصلت الكرة ببسيط واحد مسطح كانت فصولها المشتركة

(١) فى الأصل : أحدها .
(٢) هكذا الأصل ، ولعل المقصود : التى قدرها قدر واحد .
(٣) « « ، وفوق العبارة نجد : العارضات له .
(٤) مكان ما بين القوسين المضلعين بياض فى الاصل :
(٥) هكذا الاصل تقريبا ، وكلمة : وترى ، شبيهة بكامة : وترين .
(٦) فى الاصل : كيف ما .

دوائر لا غير ؛ فأما ذوات القواعد فكيف فصلت ببسيط واحد مسطح ، كانت فصولها مختلفة وذوات أضلاع . والكرة تماسّ كل شكل على نهاية بعد واحد ، أعنى على علامة واحدة غير متكثر [ة][1] ؛ فأما ذوات القواعد فتلقى الأشكال على أشياء كثيرة ، إما على نهاية خط ، أو على نهاية سطح ، أو على نهاية جرم . والكرة كل الخطوط الفاصلة لها بنصفين فى قدر واحد غير متكثرة ولا مختلفة . وأما ذوات القواعد فليس كل الخطوط التى تفصلها بنصفين فى قدر واحد ، بل مختلفة متكثرة . والكرة كل الزوايا التى تماس بسيطها ، و بوترها خط من الفاصلة لها بنصفين ، متساوية معتدلة ، أعنى ثابتة غير مختلفة ولا متكثرة ؛ فأما ذوات القواعد فليس كل زاوية تماس بسيطها ، و بوترها خط من الفاصلة بنصفين ، متساوية ولا معتدلة ، بل مختلفة متكثرة . وأيضاً فإن الكرة يمكن أن تحرك كل ما كان محيطاً بها ومماسًا لها ، فأما الأشكال ذوات القواعد فليس يمكن ذلك فيها . والحركة الكرية يمكن أن تكون دائمة غير نافدة ، لأنها ليست تتحرك من مكان إلى مكان ، بل فى مكان واحد غير متكثر ولا مبتدل . فأما الحركات غير الكرية فليست كذلك ؛ فإنها تتحرك من أو إلى[2] ، وتستبدل الأمكنة وتكثرها ؛ فليس يمكن أن تكون دائمة ، لأنه لا يمكن أن يكون مكان بلا نهاية ، كما بينا فى كثير من أقاويلنا [أنه] لا يمكن أن يكون شىء بالفعل لا نهاية له .

وليس رمزت الطبيعة [وحدها][3] لوحدانية الله ، بل فى كل منتهى الٰهية[4] ، وسيما فى كل ما كان مُعَرّىً[5] من الهيولى ، كهذه الأشكال التى ذكرنا ؛ فإن علة أشخاص كل شكل من المحسوسات التى مع الهيولى شكلٌ واحد ، غيرُ متكثر ، ولا متحرك إلى عِظَمٍ ولا صِغَرٍ ، ولا قابل عرضا بتّة ، كالدوائر المحسوسة ، التى بعضها أعظم من بعض ، القابلة بهيولاها أعراضا كثيرة من لون ووضع وحركة وتكوّن وغير ذلك من

(١) فى الأصل : متكثر .
(٢) فى الأصل غير واضحة تماما ، لكن المعنى يقتضى هذا .
(٣) زيادة اجتهادية ، وفى الأصل : بوحدانية الله .
(٤) هذه القراءة اجتهادية ، ويجوز أن كلاما سقط من الأصل ، ويمكن الإصلاح على وجوه كثيرة ، والمعنى واضح مما يلى .
(٥) فى الأصل : معرا .

أعراض أخر ، التى علّتها وجنسها كلها الدائرة الواحدة ، التى لا هيولى لها ولا أعراض ولا حركة إلى عظم ، ولأن العظم والصغر إنما يكونان بالإضافة ومع امتداد الهيولى وكثرتها وقلتها .

وكذلك لكل نوع من الأشكال الباقية شكل واحد غير متحرك ولا متكثر هو علة كونها .

وعلة جميع الأشكال شىء واحد هو الصورة ، أعنى الذى به الشىء هو ما هو[1] ؛ وكذلك علة المعدودات جميعا الواحد الذى لا يتكثر فى ذاته ولا ينفصل .

وكذلك جميعُ المحسوسات ، علةُ كونها صُوَرُها العامة لها ، كالإنسان ، فإنه بالصورة الإنسانية هو ما هو ، والإنسانية وغيرها من الصور الحية بالصورة الحيوانية هى ما هى .

وكذلك الحى ولا حىّ[2] ، علتها الجوهر ، لأنها بالجوهر هى ما هى ، وكذلك كل الأشياء بالهوية هى ما هى .

فكل الأشياء تنتهى فى عللها إلى نهاية واحدة ، أعنى علة واحدة لا متكثرة .

فقد رمزت الطبيعة فى جميع الأشياء بأن علة الكل واحدٌ حق لا متكثر بتّةً من جهة من الجهات ؛ إذْ كل موجود ، فيه الوحدة متكثر[3] من جهة غير الجهة التى يوجد منها ، وبعضها أقل تكثراً من بعض ، كما أوضحنا فى كتابنا الموسوم بكتاب الفلسفة الأولى ، [و] كما نحن ممثلون الآن ؛ فإن الكريّة ، وإنْ كانت لا تتكثر[4] من جهة سطحها ومن جميع ما ذكرنا ، فهى متكثرة من عدد الأشياء التى هى بكل واحد منها متكثر[ة] ، التى عددنا آنفا من جهة أبعادها ؛ فإنها ذات طول وعرض وعمق وذات أجزاء .

فعلة كل وحدة موجوده[5] ، فيها تكثر من جهة من الجهات ، الواحد الذى لا يتكثر بجهة من الجهات ؛ إذ هو[6] موجد علة كل واحد من المتكثرات واحد أقل تكثراً منه ،

(١) راجع تعريف الصورة فى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

(٢) لعله يقصد الحى واللاحى .

(٣) فى الأصل : إذ كل موجود فيه الوجود غير متكثر .

(٤) فى الأصل : لا تبصر . (٥) فى الأصل : واحدة موجودة .

(٦) لا بد أن تكون كلمة : هو ، زائدة ، أو أن تكون قد سقطت مما يلى تصل الكلام بما قبله .

كما قدمنا فى الأشخاص والصورة المتصاعدة إلى الهوية[1] ، وأن تكون العلل تنتهى إلى علة واحدة ، إذا العدد منته[2] فى نقصه إلى واحد ، لأن كل علة ، إن كانت أقل تكثيراً من معلولها ، فهى أقرب إلى الوحدة الحق من معلولها .

فعلة أقل العلل تكثُّراً لا كثرة بتة ؛ فعلة الكل إله واحد ، لا تلحقه الكثرة بجهة من الجهات : ولا مضمحلٌ ، إذْ ليس مما يلحقه الانفصال ولا النقص بجهة من الجهات — تبارك مُبْدِعُ الكلّ ، ومُمْسِكُ الكل ، ومُحْكِمُ الكل المحجوبة عنه الأعين الجسدانية .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله .

(١) لا بد أنه قد سقط هنا كلام .

(٢) فى الأصل منتهى .

بسم الله الرحمن الرحيم

العـــزة لله

رسالة الكندى

فى الجرم الحامل بطباعة اللون من العناصر الأربعة[1] والذى هو علة اللون فى غيره

أعانك الله على دركِ الحق، ووقاك عثراتِ الشبه وزيغَ الأهواء!

سألتَ أن أوضح لك ما الجرم الحامل بطبعه اللون من العناصر الأربعة، التى هى النار والهواء والماء والأرض، إذ هى أركانُ جميع الكائنة الفاسدة وعنصرُها الذى منه تتركب، وإليه ينحلّ كل منحلّ منها، ليتضح لك بذلك أى العناصر معطى[2] ما ركب من العناصر لوناً.

وقد رسمت من ذلك ما ظننته كافياً فى ذلك لمن كان محلّه محلك من النظر فى الأشياء الطبيعية ومن أقرّ بمثل إقراراتك منها، وبالله توفيقنا وعليه توكلنا.

فنقول أولا: ما العنصر، وما النار، وما الهواء، وما الأرض، وما اللون؛ فإنا إذا قدمنا القول على ذلك، سهل وجود[3] حامل اللون بالطبع لا بعَرَض وحامل اللون بعَرَض لا بالطبع.

فأقول إن العنصرَ جرمٌ مشتبه الأجزاء، باقٍ كلّية الشخص[4] فى الزمان كله، متحركٌ

(١) ذكر هذه الرسالة للكندى كل من ابن النديم (ص ٢٥٨) وابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢١١) والقفطى (ص ٢٤٣) بعنوان واحد، هو: رسالة «فى مائية الجرم الحامل بطباعه للألوان من العناصر الأربعة». (٢) كذا الأصل، وهو صحيح لغة.

(٣) يقصد الكندى معرفة أو علم أو إدراك حامل اللون.

(٤) هذه العبارة معناها أن العنصر بكليته، أو بكلية وجملة شخصه، باق، وإن كان بعض أجزائه قد تستحيل الى عنصر آخر. قارن، لفهم ما يلى، رسالة الكندى فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، فى الجزء الأول من رسائل الكندى ص ٢١٩ فا بعدها ورسالته فى طبيعة الفلك، فى هذا الجزء

بالطبع حركة مستقيمة. فأما النار فعنصر حار يابس، وأما الهواء فعنصر حار رطب، وأما الماء فعنصر بارد رطب، وأما الأرض فعنصر بارد يابس.

وأما اللون فكيفية مُحَسَّة[1] للبصر، بذاتها، وحده، أعنى أنها للبصر وحده لا لغيره من الحواس، بلا توسط مُحَسّ غيرها، كالشكل المحسوس باللون، إذ هو نهاية اللون.

أما العنصران الحاران اللذان[2] هما النار والهواء فسيّالان مُشِفّان[3]؛ وأما العنصران الباردان، اللذان هما الماء والأرض، فإن أحدهما الذى هو رطب، أعنى الماء، سيّال مُشِف؛ وأما اليابس منهما فمنحصر مقاوم للبصر، أعنى أنه لا مُشف، أعنى بالمشف ما أحس البصر ما خلفه من محسوسات البصر، بما للبصر أن يحس به، أعنى بتوسط الهواء المضئ بين البصر ومبصراته. فإذن الجسم المشف هو ما أحسّ البصر ما خلفه من مبصراته، مع توسط الهواء المضىء بين البصر وبينه على حقيقة لونه؛ والجسم الذى ليس بمشف هو الجسم الذى لا يبصر البصر ما خلفه من محسوسات البصر، مع توسط الهواء المضىء بين البصر وبينه، على حقيقة لونه.

فإذن الجسم المشف الحق لا لون له، إذ ليس يوجد مع لون المحسوس الذى خلفه لونٌ ما غير لون المحسوس الذى خلفه بتّة؛ فإذن ليس بموجود له لون بته، أعنى ذا المُسْتَشَفّ[4] من العناصر. فإن كان الذى لا مستشف له[5]، أيضاً لا لون له، فإذن ليس عنصر من العناصر له لون بتة.

وإذ كانت الأشياء الباقية من الواقعة تحت الكون والفساد المركبة من العناصر الأربعة إما مشفة وإما لا مشفة، وكان ما رسمنا به المشفّ ما قدّمنا، فإن المشفة منها لا ألوان لها. فإن كانت أيضاً التى ليست بمشفة لا ألوان لها، فليس إذن شىء من الأجسام الكائنة الفاسدة له لون.

(١) أى محسوسة.

(٢) أصل: العنصرين الحادين . . . الخ.

(٣) يقصد أنهما شفافان.

(٤) كذا الأصل، أى شفّاف، أو ذو شفوف.

(٥) أى الذى لا يرى ما خلفه.

فإذن اللون ليس بموجود لجسم تحت الكون والفساد بتّة ، والألوان موجودة فى الأجسام التى تحت الكون والفساد ؛ فالألوان إذن موجودة فى الأجسام التى تحت الكون والفساد ، لا موجودة فيها ، معاً . والموجودة أيس[1] ، والتى ليست[2] بموجودة ليس ؛ فهى موجودة لا موجودة ، وهى أيس ليس معاً ، وهذا من أقبح المحال .

فإذن الجرم الذى لا مُستشفّ له ، عنصريا كان أو سماويا[3] ، ذو لون ؛ فإذن الأرض ، إذ هى من بين العناصر لا مستشف لها ، فهى ذات لون ؛ فإذن الحامل اللون من العناصر الأربعة هو الأرض .

فقد تبين[4] أنها حملت اللون بأنها لا مشفة ؛ فإذن الانحصار وعدم الإشفاف ، خاصةً من العناصر الأربعة ، للأرض . فإذن الانحصار وعدم الإشفاف العنصرى كيفيات أرضية ؛ فأما عدم الإشفاف السماوى فكيفية كوكبية .

ولنسمِّ الذى لا مستشف له المنسدّ عن البصر ، والأثر عينه ، الذى به المنسدُّ منسدٌّ ، الأنسدادَ البصرى . فإذن الأنسداد البصرى فى العناصر أرضيةٌ ما .

فإذن كل انسداد بصرى فى جرم من الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد أرضيةٌ فيه ، ومُحسّنا لوناً[5] ، اشتد الانسداد أو ضعف فيما هو فيه .

فإذن بالأرضية التى هى انسداد بصرىٌّ كونُ الألوان فى جميع المركبة من العناصر ، أعنى جميع الكائنة الفاسدة .

وقد يوجد ذو المُستَشَف بطعم ورائحة وملمس ومُنقرَع[6] .

---

(١) أيس بمعنى الموجود الثابت ، وليس بمعنى المعدوم المنفى . راجع الجزء الأول من رسائل الكندى ، الطبعة الأولى ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .
(٢) فى الأصل : ليس .
(٣) أصل : عنصرى . . . سماوى .
(٤) فى الأصل تبينت ، بدون نقط ؛ ويجوز أيضاً أن تكون تحريفاً عن : ثبت .
(٥) كذا الأصل ، ويظهر أن فى العبارة نقصاً . وعلى كل فالمعنى واضح : إن الذى يجعلنا نحس اللون هو الأرضية التى فى الأشياء كثيرة كانت أم قليلة .
(٦) هكذا الأصل ، والمقصود هو الصوت ، من قرع بمعنى طرق .

فإذن إنما يتم محسوس بجميع الحواس إذا صار ذا لون ، و إنما يصير ذا لون إذا صار منسداً عن البصر ، أعنى إذا صار لا مستشف له .

فإذن قد اتضح أن رسم اللون الصحيح إنما [هو][1] تماميّة جسم [ليس][2] ذا مستشف .

ولنا فى ذلك بيان آخر ، تحصل أوائلُه[3] مأخوذةً من الحس ، بما هو أقرب إلى فهم العوام ، فنقول :

إنا نجد الماء المحض من الشوائب متلوناً بكل لون جاوره ، إذ هو مُشِفّ ، لا لون له ؛ فإنه لو كانت الألوان التى تُحسّ معه خاصةً له ، لم يتبدل مع كل ما جاوره بلون مُجاوره . فإذن إنما يرينا مُجاورَه ، إذْ ليس جسمه ساتراً ولا ذا[4] لون ؛ كالهواء ، فإنه يُحِسنا[5] كلَّ ما عرض فيه ، أعنى لونَ كل جسم عرض فيه ، إذ لا لون له بطباعه[6] ولا [هو][7] ساتر ، بل مُشف ، مُحسّ[8] كل ما فيه .

ونجد النار أيضاً إذا كانت على طبائعها[9] غيرَ مُحِسة[10] لوناً ، كالذى يوجد فى النيران ، التى هى غير مشوبة بجسم غيرها . فإن النار التى تلى الجمر الذى لالهب[11] له ، والحديد المحمى المستحيل ناريا ، إذا أُدنى منه الخشب إدناء[12] ينال به الاحتراق ، التهب فى سرعة ، كما

---

(١) زدنا كلمة : هو ، للإيضاح .
(٢) لا بد من زيادة كلمة : ليس ؛ وإلا ناقض هذا الكلام ما قرره الكندى من قبل . ومن المسلم به أن اللون لا يتحقق إلا إذا وقف البصر ، أو أنسد كما يقول الكندى . وهذا لا يمكن إلا مع وجود جسم كثيف منحصر.
(٣) يقصد أصوله أو مقدماته .
(٤) فى الأصل : ساتر . . . ذى .
(٥) أى يجعلنا نحس .
(٦) أى بطبعه أو بطبيعته .
(٧) زدنا كلمة : هو ، للإيضاح .
(٨) أى محسوس ، ويمكن قراءتها على أنها اسم فاعل متعد ، أى جاعل إيانا نحس كل ما فيه .
(٩) هكذا فى الأصل ، وقد احتفظنا بها .
(١٠) أى غير جاعلة إيانا نحس لوناً .
(١١) فى الأصل : لهبا .
(١٢) فى الأصل : أدنى .

يفعل اللهب المحسوس بالبصر ، وليس يحس فى تلك النار لونٌ البتة . فأما ما يُرى من الحمرة والصفرة والبياض والخضرة وغير ذلك من الألوان فى النار ، فإنما هو من الأجسام التى انفصلت من المحترق واستحالت نارية ، فإنها تتحرك[١] حركة النار علواً ، فتسيل علواً كسيلان النار ، فممازجتها النار تعطى حواسنا مع النار ألواناً مختلفة ، بحسب ما لألوانها الخاصة[٢] بها أن توجد حواسَّنا[٣] ، مع ممازجة ضياء النار ؛ وهى التى تُرى ، إذا علت ، منفصلةً من لهب النار بلون خاص . وأ كثر ألوانها السواد ، و يسمى دخاناً .

فباضطرارٍ أنّ[٤] إحساسنا البصرى[٥] يُوجِد[٦] هذه العناصر الثلاثة ، بلا لون من طباعها ؛ والألوان موجودة ، فباضطرارٍ أن تكون بالأرض و بالأجزاء الأرضية . فإن لم تكن كذلك ، لم يكن لون البتّة فى الـكائنة الفاسدة .

فإذن بيّنٌ أن الألوان للأرض و بالأرض : أمّا للأرض فبالفعل ، وأما لغير الأرض من العناصر والمركبات منهافبالقوة ، أعنى بقوة الأرض ؛ إذ هى ممكن لها أن تؤثّر فيما خالطت الألوانَ .

فقد تبين ما العنصر الحامل اللون ، و بما[٧] اللون فى جميع الـكائنة الفاسدة ، وما اللون ، بالقول الطبيعى .

وهذا فيما أردتَ ، بحسب مالك أن تفهم ، كافٍ ، و بالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، وله الحمد كِفاء نعمه على جميع خلقه .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) فى الأصل : تحرك ، وقد أصلحناها — وإن كانت صحيحة على وجه — لتكون أقرب إلى التعبير المألوف . (٢) فى الأصل : الخاصية ، وهى صحيحة أيضاً . (٣) أى تجعل حواسنا تدرك .
(٤) أى أن من البديهى أن . . . الخ (٥) فى الأصل : البصرية .
(٦) أى يدرك أو يجعلنا ندرك .
(٧) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه على حاله ، والمعنى : بماذا اللون ، أى بأى شىء يكون اللون .

رسالة الـكندى

فى العلة التى لها تـكون بعض المواضع لا تـكاد تُمْطَرَ

بهذه الرسالة تبتدىء مجموعة خاصة مما حفظته لنا الأيام من رسائل الـكندى الطبيعية ، وهى ذات موضوعات من نوع واحد . فكلها فى مسائل جغرافية بالمعنى العام ، وفيها نجد الـكندى يعرض المسائل الجغرافية عرضا علمياً قائماً على المشاهدة ومتجهاً إلى استخلاص ما يمكن استخلاصه منها . وقد يكون فى ثنايا ذلك ما لا يتفق تمام الاتفاق مع ما أثمرة تقدم علم الجغرافية الحديث من معارف . ولذلك فلا بد من دراسة هذه الرسائل ، مع مراعاة زمان تأليفها ومراعاة الظروف الجغرافية المحلية فى البلاد التى كانت الملاحظة منصبة عليها .

وهذا له من غير شك قيمة كبيرة فيما يتعلق بتاريخ الآراء الجغرافية — خصوصاً عند العرب — كما كان يتصورها فيلسوف وعالم ، يعدّ من أ كبر ممثلى الفكر العربى فى عصره و إلى ما بعد عصره بقرون .

وهذا ما نتركه لعلماء الجغرافية المحدثين ، بعد إذ قدمنا لهم الرسائل على قدر ما فى وسعنا من ضبط نصها و إخراجه فى الصورة التى تساعدهم على البحث .

ولهذه الرسالة الأولى من رسائل الـكندى الجغرافية بالنسبة للجغرافيين المصريين قيمة خاصة ، لأن المؤلف — بعد أن تكلم عن علة المطر وأنها هى حرارة الشمس التى تبخر الماء والعناصر المائية والأرضية ، فترتفع هذه كلها ، وتحملها الرياح إلى حيث توجد العوامل المـكثفة للأبخرة ، فتنزل مطراً — يتحدث إليهم عن بلادهم وعن أسباب قلة المطر فيها ، وعن بعض أحوالها الأخرى كلاماً طريفاً يسترعى الانتباه و يستحق التمحيص .

أما ما يقوله المؤلف عن هبوب الرياح وأسبابها واتجاهاتها والمؤثرات فى ذلك ، فأساسه من المشاهدة صحيح ، غير أن المؤلف لم يراع فى الاستنتاج إلا الظروف المحلية — وهذا طبيعى من مقامه فى العراق .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى

فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تُمْطَرَ[1]

هيّأ الله لك جميعَ مطالبك وجعل لك إلى كل خير سبيلاً !

سألتَ ، أنار الله لك سبيل الحق ! عن العلة التى لا يكاد لها أن يكون المطر فى بعض المواضع .

فإن كان — كان الله لك مُسَدِّداً ! قد اتّضحلك ، ما العلةُ التى لها يكونُ المطرُ فى المواضع الممطرة ، فقد ينبغى أن تظهر لك ، أظهر الله لك جميع الخفيات ! علةُ عدم المطر فى بعض المواضع فى أكثر الزمان ؛ إذ عِلْمُ المتضادّات معاً .

وعلةُ كونِ المطر أنّ حركاتِ الأشخاص العالية فى أدوارها تميل فى جهتين متضادّتين ، هما الشمال والجنوب ، لانحراف فلك البروج الذى هو الدائرة العظمى من كُرَة الشمس التى تدور جميع الكواكب من المغرب إلى المشرق على سمتها بحركتها الأولى العامة لها . فإذا كانت الشمس — التى هى أعظمها وأظهرها فعلاً فيما دارت عليه[2] ، من التسخين ، لما[3]

(١) ذكر هذه الرسالة للكندى ابن النديم (ص ٢٥٧) بعنوان : « رسالة فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا تكاد تمطر » ، وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢١١) بعنوان : « رسالة فى العلة التى لها يكون بعض المواضع تكاد لا تمطر » ، والقفطى بعنوان : « رسالة فى علة أن بعض الأماكن لا تمطر » . وربما كان عنوانها الأصح هو الذى يذكره الكندى نفسه فى رسالته فى علة كون الضباب ، وهى منشورة فى هذا الجزء من رسائله ؛ ويشير الكندى إلى هذه الرسالة أيضاً فى رسالته فى علة الثلج والبرد ... الخ ، وهى منشورة أيضاً فيما يلى .

(٢) يقصد : دارت حوله .   (٣) فى الأصل : لها — وعلى هامشه تصحيحها : لما .

يجتمع للشمس ، من الأشياء[1] المُخْبِية ما تحركت عليه ، التى هى من العظم والسرعة فى الحركة على الأرض[2] ، فى فلكها الخاص وقرب موضعها من الجو من الأرض ، إذا أُضيف ذلك إلى مواضع غيرها أو أعظامها[3] وأزمان حركتها — على سَمْتِ موضع من الأرض ، أحمتْه وحلّت أكثر ما فيه من الرطوبات ولطيف الأرض ، وأحمت الجو المماس لذلك الموضع من الأرض ، و برد ما بَعُد منه ، وعاد إلى طبعه الذى هو البرد واليُبْس .

وكل جسم بَرد انقبض واحتاج إلى مكان أصغر من مكانه قبل برده . وكل جسم حمى انبسط واحتاج إلى مكان أعظم من مكانه قبل حَمْيه ؛ فسال الهواء من جهة الموضع المنبسط الحار إلى جهة الموضع المنقبض البارد . وسيلان الهواء هو المسمى ريحاً ، فإن عادتَنا أن نسمى سيلانَ الهواء ريحاً ، وسيلانَ الماء موجاً . فلذلك ما يكون أكثر رياح الزمان الذى تكون فيه الشمس فى الميل الجنوبى حاميا[4] ، لمسيلها من الجنوب المتسع ، بإحماء الشمس للمواضع التى فى جهة الجنوب ، إلى الشمال المنقبض ببرد هواء الجهة الشمالية التى بعدت عنها الشمس المحمية لما سامتته .

فإذا كانت الشمس فى الميل الشمالى حميت المواضع التى فى الجهة الشمالية ، و بردت التى فى الجهة الجنوبية ، فسأل الهواء الشمالى واتسع ، لحرارته[5] ، إلى الجهة الجنوبية ، لانقباض الهواء الجنوبى ببرده ؛ فلذلك تكون أكثر رياح الصيف شمائل ، وأكثر رياح الشتاء جنائب ، إلا ما عرض من الأسباب السفلية ، من جرى الأودية والفيوض العارضة والنقائع[6] والمروج[7] والشروق على الجبال الصلدة والسياح[8] الغرقة والزروع والغياض

(١) هكذا الأصل ، ومن الجائز أن تكون تحريفاً عن : الأسباب .

(٢) يقصد الدوران حول الأرض .

(٣) يقصد أحجامها .   (٤) فى الأصل : حاما .

(٥) فى الأصل : بحرارته .   (٦) غير منقوطة فى الأصل ، والمقصود فى الغالب هو الأماكن التى يطول فيها مكوث الماء ، فتصير نقائع أو ، بلغتنا الحديثة ، مستنقعات .

(٧) غير منقوطة فى الأصل .   (٨) غير منقوطة فى الأصل ، فيجوز أن تقرأ على أكثر من وجه ، ويجوز أن تكون صيغة جمع من كلمة : سيح ، وهو الماء السائح .

والآجام ، فى بعض الأوقات دفعة ، وفى بعضها على جزء فجزء ؛ فإن بهــذه الأسباب وما أشبهها ، تحدث عِللٌ يكون سيل البخار بها إلى جهات مختلفة ، تعرض بها صنوف من الرياح على قدر أوضاع المواضع من الإشراف[1] والانحدار والأغوار والهويات[2] ، ومن إلتهاب النيران وما أشبه ذلك .

ولذلك ما سمى القدماء الحكماء من اليونانيين البخار السائل على وجه الأرض بحركة الشمس من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بحر أوقيانُس[3] المحيط بالأرض ، العذب الماء ، لتشبيههم هذا الهواء السائل من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بالبحر المترجح[4] بسيلانه[5] مقبلا ومدبراً . فإذا تناهى البخار إلى موضع ، بُعدُه من سمت الشمس بُعدٌ يُبرد جوه بالمقدار الذى يحصر ذلك البخار و يغلّظه و يكثّفه ، استحال ماماسّه من الهواء ماء ، فانحلّت[6] أمطاراً سائلة إلى الأرض ما كان فيه من البخار المائى ، وأرضاً ما كان من البخار الأرضى ، فزحمَ الهواء بثقله وحَفْزِه[7] إياه ، فصيره رياحاً[8] ، إذ سيلانُ الهواء ريحٌ ؛ و إنما يعرض تمام انحصاره ، إذا وقع ذلك البخار السائل فى أغوارٍ أو بين جبال

(١) هذه الكلمة إما أن تكون مصدراً من أشرف بمعنى، ارتفع أوهى جمع شرف ، والشرف هو العلو والمكان المرتفع .

(٢) الهوى بضم الهاء وفتحها السقوط من أعلى إلى أسفل . والهوة الحفرة ، وإذن فإما أن تكون الكلمة جمع هوى وتكون مقابلة لاستعمال المصدر ، كما تقول الإنحدارات والإرتفاعات ، وإما أن تكون جمع هوة بمعنى الوهدة أو المكان المنخفض بين مرتفعات .

(٣) فى الأصل بحر اقياس ، ولكن بين : بحرا ، و : قياس بياض ، لعله محل صرف قد أمحى ، والأغلب أن يكون الأصل هو ما اخترناه .

(٤) فوق هذه الكلمة كلمة : المتموج .

(٥) هكذا الأصل ، ولعلها : لسيلانه .

(٦) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، وربما تكون تحريفاً عن كلمة : انحل ، أو ربما كانت : انحلب ، لأن الكندى يستعمل مادة : حلب ، فى رسالته التالية .

(٧) الحفز هو الدفع .

(٨) فى هامش المخطوط نجد هذه العبارة : فى أخرى (أى فى نسخة أخرى) : فسيله ، فأحدث رياحاً .

تحجبه من السيلان عنها موافقةُ[1] البرد الحاصر له هناك ، أو لقيه سيلانُ هواء يضادُّ سيلانَه ، فحبسه وحصره عن السيلان ، على شبه[2] من بعض البخارات العارضة بالأسباب السفلية المعرضة البخار التى حددنا آنفاً .

فأما إذا كانت المواضع التى ينتهى إليها البخار مواضع عادمة لما يحصر بخارها و يبرده ، تعدّاها البخار إلى حيث يعرض له ما حددنا من الأسباب الحاصرة المبردة ، وسيما إن كان ذلك الموضع تقبل أرضه[3] من غيوض شيئاً كثيراً ؛ فإنه فى كل يوم ، حين تسخن الشمس ، يرتفع منه بخار كثير ؛ فإذا غربت الشمس عنه ، برد ، فخلا بالليل أنداء أكثر[4] مما ارتفع منه ، وقد انتهى إليه من بخار غيره السائل إليه ، كالذى يعرض فى جو الآجام فى كل الأيام . فالمواضع التى يقل عرضها[5] فى الجنوب أو بعدها[6] من القليلة العرض ، و يعرض لها عدم الحواصر لبخارها السائل إليها من الجنوب ، بقلة الجبال الشامخة الحاصرة للبخار من جهة شمالها ، ويعرض لها دفا[7] الجو ، إما لكثرة السياح[8] أو مجاورة بحار منها فى جهة الشمال ، التى يكون سيلان أبخرتها فى خلاف جهة تلك المواضع — أعنى أن يكون سيلان ما يعلو من تلك الأبخرة إلى جهة الشمال — يقل كون المطر فيها ، كالذى يعرض لبلاد مصر ؛ فإن جوها من

(١) فى الأصل : وافقه .

(٢) غير منقوطة فى الأصل وغير متميزة تماماً .

(٣) الكلمة غير واضحة فى الأصل ، فيمكن قراءتها أيضاً : يقبل أن فيه — والمعنى واضح على كل حال وهو : ولا سيما إذا كان الموضع يقبل أن يتشرب ماء كثيراً .

(٤) فى الأصل : أبدا كثيراً مما ارتفع منه . وقد بدا لنا أن المقارنة باستعمال عبارة : مما ارتفع منه ، ووجود كلمة كثير ، كل ذلك يستدعى الاجتهاد فى تصحيح النص ، ظناً منا أن الناسخ أخطأ . والمعنى أن المواضع التى فيها الأشجار الملتفة يرتفع منها فى النهار بخار كثير فى أثناء الأيام الحارة ، ثم إذا جاء الليل بردت ، ورجع إليها ما ارتفع منها ، مضافاً إليه بخار ينجذب إليها .

(٥) كذا الأصل .

(٦) فى الأصل : بعده — ولا أفهم المقصود من قلة العرض إلا أن يكون هو البعد عن معدل النهار ، أى خط الإستواء . راجع الإستدراكات فى آخر الكتاب .

(٧) هكذا الكلمة فى الأصل ، وقد احتفظت بصورتها .

(٨) راجع ص ٧١ مما تقدم ، هامش رقم ٨ .

جهة شمالها عادم للجبال الشوامخ ؛ وأكثر ما يسيل من البخار من جهة الجنوب إلى الشمال ، أعنى من جهة بحر الحبشة ، يحجز بينه و بين مصر جبال البجه ، أعنى المقطم وما يليه من الجبال ، فيسيل بخار بحر الحبشة إلى جهة العراق .

وليس فى سمت مصر من جهة الجنوب بحر ، فما يسيل إلى سمتها من البخار أقل مما يسيل من بحر الحبشة إلى العراق . والنيل يغير حركة الهواء من الجنوب إلى الشمال بجريته[١] ، فينقاد سيلان تلك الأبخرة إلى الشمال فى بلاد كلها حارة لقلة العرض[٢] ومجاورة البحار ؛ أما بحر الحبشة فمن جهة شرقها ، وأما بحر الإسكندرية فمن جهة شمالها ، فيحمى جوُّها ، فلا يغلظ البخار السائل إليها ، ولايجتمع حتى يخالط بخار الإسكندرية و يمتزج به ، و يجوزان معاً إلى جهة الشمال من بلاد أرفى[٣] ؛ فإذا انتهيا إلى المواضع التى يعرض لها انحصار الجو ببردها ، وما يحيط بها من الجبال فى جزائر تلك الجهة وأرضها العظمى ، سالت تلك الأبخرة هنالك ، وكانت أمطاراً فى تلك المواضع الشمالية وثلوجاً . وعدم جو أرض مصر ذلك ، لما حددنا من العلل المُعدِمة[٤] فى قولنا ، ولأن النيل يفيض على جميع أرض مصر — فإذا نقص يزاد[٥] إلى قعر بطنه[٦] — تقبل أرضُه حسياً كثيراً[٧] ، لكثرة إقامة الماء على وجهها ، فيكثر ما يرتفع من أرضها فى كل يوم من البخار يحمى

(١) هكذا الأصل ، وقد احتفظت به .

(٢) هكذا الأصل ، والكلمة مصححة فى الهامش هكذا : العروض .

(٣) كذا الأصل وبين الراء والفاء بياض قليل جداً ، ويجوز أن يكون المقصود بلاد اليونان . والكندى يذكر اسم ارفى فى معرض كلامه عن بلاد اليونان ، فى رسالته فى الحيلة لدفع الأحزان .

(٤) هكذا الأصل ، والمقصود هو العلل المانعة للمطر ، وربما تكون الكلمة تحريفاً عن كلمة : المتقدمة

(٥) كذا الأصل بدون نقط ، فقد تكون : تزادّ ، وقد تكون تحريفاً عن : ارتد .

(٦) هذه القراءة اجتهادية ، هل يمكن أن تكون : إلى فقر بطنه أو على الأصح : فقر باطنه ، أى إلى الآبار الجوفية المتصلة فى باطنه . ويظهر أنه قد سقط شىء من النص ، لأن الكلام التالى مباشرة كأنه مقطوع الصلة بما قبله . — راجع الاستدراكات .

(٧) يقصد أن أرضه تتشرب ماء كثيراً .

الشمس ؛ فإذا عدم جوها الشمس وما ينعكس إليه من حر الأرض بالشمس برد بالإضافة إلى قدر ما كان عليه عند شروق الشمس عليه ، استحال[١] البخار مائياً ، فسال فى الليل سيلاناً ضعيفاً متحللًا لعدمه التكاثف والانحصار ، فصار طلًّا عائداً إلى الأرض ؛ وبهذه العلة تكثر الأوباء فى مثل هذه المواضع .

ومتى قرب بعض الكواكب السيارة من الشمس زاد فيما تؤثر الشمس ، وما كان منها فى جهة غير جهة الشمس ضادّ أفعال الشمس بقدر قوته — وإن قلت — بتأثيرها فى الجو المخالف لجهة الشمس .

فهذا ، كان الله لك كافياً فى جميع أمرك ! فيما سألتَ كافٍ ، بحسب موضعك من الفهم ؛ فالقليل من القول نهايةُ الإيضاح بما قدّم[٢] القول فيه لإيضاحه .

والله ولى إسعادك و إرشادك وتوفيقك .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد النبى وآله أجمعين .

(١) هكذا الأصل . ويظهر أن كلاماً قد سقط قبل ذلك ، وإلا وجب القول : واستحال أو فاستحال .

(٢) كذا الأصل ، ولعلها تحريف عن : فيما ، أو : لما .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندى

فى علة كون الضباب (١)

أرشدك الله إلى كل نفع ، وحاطك من كل ضر (٢) !

سألتَ إيضاح علة كون الضباب . وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما هو كافٍ ، مع قدر معرفتك بما يُقدَّم من الأوائل لأمثال هذه الأشياء ، من نوع العلم الطبيعى ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا .

إن الأبخرة إذا علت فى الجو انعقدت ، إذا عرضت لها الأسباب المبردة التى حددنا فى رسالتنا « فى كون المطر فى بعض المواضع وامتناع كونه ، إلا الأقل ، فى بعض المواضع » ، وكان منها (٣) الغمام . فإن ثبت فى موضعه إلى أن تتمَّ استحالته وفسادُه ، لم يحدث الضباب من ذلك الغمام ؛ فإن عرضت ريحٌ فى الجو أعلى من الغمام ، لحطّته إلى الأرض حتى يُماسّها ، كان ما انحط من الغمام وانتهى إلى الأرض ضباباً ؛ فإن الضباب ليس هو شىء غير غمام منحط إلى وجه الأرض ، متحلل بِحَمْىِ الهواء الماسّ الأرض . ولذلك إذا كان الضباب تاماً عظيماً كان دليل صحو ، لأن العلة التى حطته من العلو تُعْدِمُه (٤) الموضع الأعلى من

(١) ذكر هذه الرسالة للكندى ابن النديم (ص ٢٦٠) وابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢١٣) بعنوان : « رسالة فى علة كون الضباب والأسباب المحدثة له » ، وذكرها القفطى (ص ٢٤٥) بعنوان أقصر من ذلك : « كتاب فى علة الضباب » .

(٢) فى الأصل . ضير .

(٣) فى الأصل : كان منه الغمام ، ولا بد من إصلاح الكلام وربطه بما قبله .

(٤) غير منقوطة فى الأصل .

الجو الذى يمكن أن ينعقد فيه الغمام و يتحلَّب (١) منه ماء .

وربما عرضت الريح العارضة فى جوف الغمام فى الجزء الأقرب من الأرض منه بضغط البرد للغمام من علٍ ومن جوانبه ، فتزحم (٢) تلك الريحُ المحصورةُ (٣) من علٍ (٤) من إحدى (٥) الجهات المضادّة (٦) ، الغمامَ إلى جهة الأرض ، فينزل منه الجزء العظيم إلى الأرض ، ويبقى باقيه فى محلّه من الجو ؛ فما عرض من الضباب ، بعد الدوى فى الغمام وبقاء (٧) الغمام الذى فى الجو الأعلى على حاله ، لم يكن دليلاً على صحو . وإنما يمتحن ذلك ، إذا عَرَض ، بأن تتفقّد النيّرَيْن ؛ فإذا لم يدرك البصرُ مواضعَها من الجو ، كان أحد ما يُستدل به على أن الغمام الأعلى ثابت ؛ وإذا رأيت مواضعَها ، وتبينتْ خلف الضباب ، ظُن أن الغمام الذى فى الجو الأعلى المتكاثف قد انحط إلى الأرض . وقد يُرى ذلك كثيراً حِسًّا من رؤوس الجبال الشامخة ؛ فإنه ربما انعقد البخار غماماً دون ذراها ، فيرى من كان عليها من تحته الغمامَ كالضباب ؛ ثم ينزل ، فيخالط ذلك الضبابَ ، فيجده فى جميع معانيه كالضباب الذى يوجد على وجه الأرض ، إلا أن يتفاضل فى كثرة البلّة وترطيب الأجسام والكثافة . فإنه ربما عرض منه للسالك فيه إمساكُ النفس وتعسّر التنفس (٨) فيه لِغِلَظِه .

وقد يعرض مثل ذلك من الضباب المشاهد على وجه الأرض فى بعض الأحايين ، إذا كان تاماً كثيفاً ؛ فأما فى أكثره فلا يعرض ذلك ، لأن الهواء القريب من الأرض يُحيله

(١) غير منقوطة فى الأصل ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه .

(٢) فى الأصل : فتزحم ، وقد زيدت فيها دال بعد كتابتها ، فصارت فتزدحم . ولم نعتد بهذا التصحيح ، فأبقينا الكلمة على أصلها ، ولا سيما أنها هنا فعل متعد ، سفعوله كلمة الغمام ، ونجده متعديا فيما يلى أيضاً .

(٣) فى الأصل : المحفورة ، وفى الهامش ملاحظة أن فى نسخة أخرى : المحصورة . وقد اخترنا هذه النسخة ، لأنها هى الأصح .

(٤) فى الأصل : على . وهذا جائز ، على تسكين اللام وتحريك الياء ، وقد اخترنا الأفضل الأكثر استعمالا .

(٥) فى الأصل : أحد ، وهو خطأ نحوى .

(٦) فى الأصل : المتضادة ، (٧) فى الأصل : وبقى .

(٨) فى الأصل : النفس ، وقد أصلحناها ، اعتقاداً بأن النص مغلوط .

ويُحلّله[1] بحرارته ؛ ولذلك ما يحدث الصحو سريعاً ، إذا عرض الصباب ، بتحليل الحر المنعكس من الأرض ، المنفعل بحركة الأشخاص العالية .

وقد تعرض أسباب أخرى تزحم[2] الغمامَ إلى وجه الأرض ، منها أن يكون الجزء الأرضى من البخار أ كثر من [المائى فى][3] الغمام الأعلى ، ويكون الجزء المائى من البخار فى الغمام الأسفل أ كثر ؛ فإذا برد الغمام الأعلى ، استحال إلى طبعه الأول ، وزحم الأسفل قبل استحالته وانحلاله ماء ، فحطّه إلى الأرض .

وقد يعرض ذلك من بعض سيلان الهواء بالأسباب السفلية التى حددنا فى كون المطر .

فهذا ، فيما سألت وبحسب موضعك من العلم ، كافٍ ، وبالله التوفيق .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين .

(١) فى الأصل يحلله ويحاله ، دون نقط . وقد أصلحنا العبارة تمشياً مع ما ورد فى كلام الكندى فيما تقدم ومع ما سيأتى بعد قليل من استحالة الغمام وفساده .

(٢) أى تدفع .

(٣) زيادة ليست فى الأصل ، وهى لإكمال المعنى

رسالة الكندى

فى علة الثلج والبرَد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير

هذه رسالة شيقة ، بالنسبة لمستوى المعارف الجغرافية فى عصرها ، وهى تتضمن النقط الآتية :

١ — علة المطر والثلج والبرد بوجه عام هى تكاثف الأبخرة المتصاعدة علواً فى الجو وتفاوت درجة البرودة التى تتعرض لها ، مما يؤثر فى صورتها ، إذا سقطت على الأرض .

٢ — البرق عبارة عن انحراق السحاب بسبب حركة شديدة تعرض فيه ؛ فإذا وصل الاحتراق إلى الأرض فهو الصاعقة التى يتفاوت تأثيرها بتفاوت قوتها . ومن الواضح أن الكندى لا يعرف تأثير الكهرباء فى ذلك — وهذا طبيعى بالنسبة لذلك العصر .

٣ — سرعة الضوء أ كبر من سرعة الصوت . وإدراك الضوء لا يستغرق زمانا — وهذا ما يبدو واضحاً عند النظرة الأولى الساذجة ، وإن كان التفكير يؤدى إلى خلاف ما يقوله الكندى .

وتتجلى فى الرسالة روح محاولة التفسير للظواهر بحسب ما تقدمه لنا الملاحظة من ظروف لها وأسباب محسوسة ؛ وليس فيها أى تفسير خيالى ، ولا أى استناد إلى الاستنباط من أصول نظرية مجرّدة .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله

رسالة الكندى

فى علة الثلج والبرَد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير[1]

سدّدك الله لأغراض الحق ، وأنار لك منهاجَه ؛ وأعانك على دَرْكه !

سألت ، لا حرمك الله نيلَ مراداتك من الخير ! إيضاحَ علل حدوث الثلج والبرد والرعد والبرق والصواعق ، القريبة والبعيدة ، التى جعلها الله ، جل ثناؤه ، أوائل وأسباباً وبوادىَ[2] عنها تكون .

وقد رسمتُ من ذلك ما فيه الكفايةُ ، بحسب موضعك من العلم ، وبالله التوفيق .

أما علة كون الثلج البعيدة وعلة البرد البعيدة ، فهى علة المطر البعيدة ، أعنى انحصارَ[3] أبخرة فى الجو ، بالأسباب العلوية [و][4] السفلية التى حددنا فى رسالتنا « فى كون المطر وقلّته فى بعض المواضع دون بعض »[5] .

(١) ذكر هذه الرسالة للكندى ابن النديم (ص٢٦١) بعنوان : رسالة « فى علة الرعد والبرق والثلج والبردوالصواعق » ، وابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص٢١٣) بعنوان : « رسالة فى علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر » ، والقفطى بعنوان : « رسالة فى علة الرعد والبرق والثلج والصواعق والمطر » .

(٢) هكذا الأصل ، وهى جمع بادىء ؛ وقد احتفظت بصورة الكلمة — وهى فى معنى : مبادىء أو علل وأسباب .

(٣) يعنى تكاثف .

(٤) زيادة منا ، وليست فى الأصل ، ومكانها بياض فى الأصل ، لا شك فى أنه محل حرف مطموس

(٥) هذه الرسالة منشورة فى هذا الجزء من رسائل الكندى بعنوان : « رسالة الكندى فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا تكاد تمطر » .

فإن الغمام ، إذا انتهى إلى موضع من الجو يشتد فيه البرْد جداً ، جمدت[1] أجزاء الغيم المائية المستحيلة ماء ، أعنى التى هى بخار الماء ، لشدة انحصار ظاهره بشدة برد الجو الذى هو فيه ؛ فإن البرَد إنما هو ماء جامد بشدة البرد ، واستحالة الأجزاء التى فى البخار ، من [الأجزاء][2] الأرضية ، إلى طبعها ، فتدافعت إلى الجهات التى اضطرها إليها العصر[3] ، فموّجت باطنَ الغمام ، فصار فى باطنه ريحٌ عظيمة شديدة على قدر غِلَظ الغمام وشدة البرد الحاصر له ورقته وضعف البرد .

فإنْ كان ذلك قوياً ، وكان الغمام غليظاً ، كان للريح الحادثة فيه عُصُوف شديد[4] ، وكانت شديدة البرد ، وللمحلّ البارد الذى فيه الغمام مجمدةَ ماء[5] ، يستحيل من جسم الغمام الكائن من بخار الماء ، فينهمر[6] أولاً أولاً ، كلما استحال ونزل إلى الأرض ، خارقاً[7] للغمام . فكلما صك بعضُه بعضاً ، تكسّر ، وذابت حروفه فى الجو الذى هو فيه أحمى[8] من جو موضعه الذى جمد فيه ؛ فينزل إلى الأرض ، وهو قريب من الاستدارة دارس الحروف . وعلى قدر بعده من الجو يكون عِظَمُه وصِغَرُه ؛ فإنه إذا انحدر من بُعد ، وكانت مادته قليلةً ، ذاب قبل أن ينتهى إلى الأرض ، أو وقع صِغاراً[9] . وإذا انحدر من قرب وكانت مادته كثيرة ، وافى[10] الأرض ، وهو وافرٌ ، لم يَنْفَدْ بالذوب ، فوقع عِظَاماً[11] ، على قدر

(١) فى الأصل : أجمدت . وأغلب الظن أن الألف زائدة .

(٢) زيادة للايضاح .

(٣) هكذا الأصل ، يعنى الضغط — ويجوز أن تكون تحريفاً عن : الحصر .

(٤) فى الأصل : عصوفاً شديداً . وهذا خطأ نحوى . ويقال فى اللغة عصفت الريح عصفاً وعصوفاً .

(٥) فى الأصل : مجمد ما .

(٦) هكذا الأصل . وفى هامش الأصل أيضاً نجد تصحيحاً عن نسخة أخرى : فينجذب (يمكن قراءتها : فينحدر) ، فينهدم ؛ وهاتان الكلمتان المنقولتان عن نسخة أخرى غير منقوطتين فى الأصل ، فيمكن ضبطهما ونقطهما على أكثر من وجه .

(٧) غير منقوطة فى الأصل . (٨) فى الأصل : أحما .

(٩) كذا الأصل ، وهو جائز فى وصف حبات البرد . وربما كانت الكلمة تحريفاً عن : صغيراً .

(١٠) فى الأصل : وافا . (١١) كذا الأصل ؛ وهو وصف لحبات البرد .

تموّج[1] قربه وقلة مادته وبعده وكثرة مادته تكون أحواله فى العِظَم والصِّغَر فيما بين الحدين اللذين حددنا .

ولذلك ما يكون أكثر ما يكون البرد فى الربيع والخريف ، عند قرب الشمس من سمت رؤوسنا ، فيحمى جوُّنا ، فيدفع البخار المنعكس من موقعنا علواً ، الأبخرة[2] التى سالت إليه بالزيادة فى حرارته ، إلى العلو ؛ وتعلو هى بطبعها أيضاً لشدة الحَمْى ، حتى تتناهى إلى المواضع التى لا ينعكس إليها الشعاع فى ذلك الأوان ، من الأرض ، فتصير إلى مواضع أبعد ، والبرد فيها أشد .

ولما وصَفْتُ تسمعُ قبل نزول البرد فى الغمام دويًّا شديداً ، للريح الهابّة فيه ؛ وإذا اشتد ذلك واشتد انحصار الغمام ببرد الجو المحيط به ، فرجّت[3] الريح جميع[4] الغمام بالسرعة الشديدة ، فلطّفت ما مرت به من الغمام بسرعة الحركة ، فأحمته وألهبته ، فالتهب بسرعة ، استحال[5] ما قرب من مماسة الهواء السائل ، الذى هو الريح ، فى الغمام الأرضى ، الذى هو أقرب إلى الأرض ، فسمى برقاً ، فإذا اشتد الحفزُ وكثرت المادة ، وافى الأرضَ بتلك السرعة ، فسمى[6] صاعقة ؛ فإن وافى الأرض ، وقوته كاملة فى الحركة ، فرّق[7] أجزاء كل ما ماسّه ، حتى لا يوجد منها[8] شىء ، بسرعة شديدة ، قبل أن يؤثّر تدخيناً ، بالاحتراق ،

(١) كذا الأصل دون نقط ، والأغلب أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وهى فى الحقيقة لا لزوم لها فى المعنى ، إلا إذا كانت تحريفاً عن كلمة اخرى .

(٢) فى الأصل : لأبخرة .

(٣) غير منقوطة فى الأصل .

(٤) بين كلة جميع وكلمة الغمام ، توجد كلمة أجزاء ، وقد ضرب عليها .

(٥) فى الأصل : واستحال ، ولا بد من جواب لإذا .

(٦) فى الأصل : سمى . وقد زدنا الفاء لأن صحة العبارة تقتضيها .

(٧) فى الأصل : مفرق — وبحسب هذا تكون كلمة : مفرق] ، حالا من فاعل كلمة وافى . ولكننا أضربنا عن هذا التكلف للاحتفاظ بالنص .

(٨) هكذا الأصل ، ويمكن أن يقال : منه .

فلم تر للمواضع ، التى ماسّت[1] الجرم المتفرق الأجزاء بتلك الريح الحادة[2] المسماة صاعقة ، سواداً ولا تدخيناً .

فإن ضعفت قوة الحفز عند موافاة هذه الريح الملهبة الأجرام ، أثرت بإبطاء مرّها على الأجرام الماسة لما فرقت أجزاءه[1] تدخيناً وسواداً ؛ لأن فعلها عند ذلك الإبطاء لا يسبق الإحراق ، كما يسبق فى حالها الأولى ، عند شدة السرعة — فإنها فرقت الجسم قبل أن يلتهب ؛ فأما إذا ضعفت ، كما حددنا ، بعض الضعف ، ألهبت وفرّقت معاً ، فسوّدت فأحرقت أحياناً ، فأما إذا ضعفت ضعفاً شديداً ألهبت ، ولم يفرق الإلتهاب والترميد[3] ؛ فهذه علل أنواع الصواعق .

فأما الصوت المسموع بعد البرق والصواعق المسمى رعداً ، فإنه يحدث مع البرق والصاعقة معاً ، لأنه صوت انحراق[4] الغمام . وبدؤه قبل كون البرق والصاعقة ، لأن البرق المحسوس والصاعقة المحسوسة ، إنما هما التهاب ظاهر الغمام المحترق ؛ إلا أن البرق والصاعقة يُريان قبل سماع الصوت ، لأن البصر يدرك محسوساته بلا زمان ؛ فإنا إذا فتحنا أعيننا إلى كوكب فى الفلك الأقصى ، مع بعد المسافة ، حسسناه مع الفتح بلا زمان .

فأما السماع فعلى خلاف ذلك . فإن السمع يدرك محسوساته بزمان ؛ كالذى يُرى من الضارب خشبةً أو غير ذلك من الأجسام ، مما يعلو صوته من بُعدٍ ، يمكن أن ينال السمعُ ضربَ المضروب منه ؛ فإنا ندرك بأبصارنا ضربةَ الضارب ، ولا نسمع صوتاً إلا بعد ذلك بمدة بحسب البعد ، إن كان كبيراً كان أطول ، وإن كان قليلا كان أقصر . فإنا ربما

(١ ، ١) هكذا الأصل — والعبارة غير مستقيمة ، مما يستوجب إصلاحها ، لكننا أضربنا عن ذلك ، لأن المعنى مفهوم ، وهو أن الصاعقة تحرق أحياناً بسرعة بحيث لا يكون هناك أثر من دخان أو سواد وأحياناً يكون . والضمائر فى كل هذا الكلام غير منسجمة ، وان كان المعنى مفهوما . ولما كان المخطوط غير منقوط ، فيمكن ضبط كثير من الكلمات على غير ما ضبطناها ، دون تغيير فى المعنى .

(٢) كذا الأصل ، ويجوز أيضاً أن تكون تحريفا عن : الحارة ، الحادثة .

(٣) يقصد المؤلف فى الغالب تحول المحترق إلى رماد .

(٤) غير منقوطة فى الأصل ، فيمكن قراءتها : انحراق ، بدليل كلامه عن « التهاب الغمام » بعد ذلك بقليل .

رأينا بعض القصّارين ، وهو يضرب الصخرة بثوب على أحد شطى الوادى العريض ، ونحن فى الشط الآخر ، فنراه قد ضرب وأمسك[١] ، قبل أن ينتهى إلينا الصوت بمدة بيّنة .

وهذا يكون ، إذا كان كون البَرد بالغمام من العلل فى الجو [عالياً][٢] جداً ، أعنى كون الدوى والصواعق أكثر . فأما إذا كان فى أول الربيع والخريف وكان الغمام المجتمع قريباً من الأرض ، ووافق أوقاتاً من ذلك الزمان ، فيها حر ببعض الأسباب ، يحطّ الغمام من العلو إلى السفل ، كريح يدفع الغمام من علٍ إلى جهة الأرض ، عرضَ ضدُّ العلة الأولى . وذلك أن ظاهر الغمام نحو[٣] الجو ، كما حددنا ، فيبرد باطنُه ، لاقتسام الكيفيات الفواعل المتضادّة المواضعَ المتضادة ، كالباطن والظاهر ؛ فإنه إذا حمى ظاهر الغمام صار البرد فى باطنه ، فاستحال جزؤه المائى ماء ، وجمد[٤] مع استحالته ، وتهدّم فسقط برداً عظاماً . وربما كانت فيه قطع[٥] الأشكال لا تدوير لها . ويقلّ فى مثل ذلك[٦] الدوىُّ ، لأن المجمد له ليس حركة الريح ، بل مخالفة باطن الغمام بالبرد الظاهرَ الحارَّ .

فأما كون الثلج ، فإن علّته أن الجو الأعلى من الكائن بين الأرض والغمام ، إذا اشتد برده ، وانحلب الغمامُ مطراً انحلاباً ، يقوى ذلك الجو البارد على إحالته ثلجاً ، قبل أن يقطع مسافة الجو البارد ، أجمده فنزل على هيئته قطراً ؛ إن كان كباراً فكباراً ، وإن كان صغاراً فصغاراً . وإن وافق الجو الذى بين الأرض الأسخن ، فكان قدر عظم أجزائه الجامدة[٧] ما يمكن أن يقطع بها قدر تلك المسافة قبل أن يذوب ، وافى الأرض ثلجاً ؛ وإن ضعف عن ذلك انحلّ قبل أن ينزل إلى الأرض ، فصار مطراً . وقد يشتد برد الجو الأعلى امتداداً[٨] ، قبل أن ينعقد فيه سحاب ، بريح تعرض عاليةٍ مبرّدة لذلك الجو ، فيجمد

(١) يعنى أمسك عن الضرب .
(٢) زيادة للايضاح ويجوز أن يكون قد سقط من النص كلام .
(٣) غير واضحه تماماً فى الأصل .
(٤) فى الأصل : وحد ، وربما تكون جزءاً من كلمة أو يكون كلام قد سقط .
(٥) الأغلب أن يكون قد سقط هنا من الأصل كلة أو نحوها ، وربما كانت كلمة : قطع ، تحريفاً عن : بعض . (٦) يقصد فى مثل هذه الحال . (٧) أصل : الجامد .
(٨) غير واضحة تماماً ، وربما تكون مضروباً عليها .

ذلك الهواء الممتزج بالبخار المائى ، قبل أن ينعقد غماماً ، وينزل ، والسماء مصحية ، ثلجاً متصلا مستطيلا ، لاتصال أجزائه[١] بعضها ببعض ، بتبريد[٢] الريح له ، وهذا [هو] المسمى الزمهرير . ولذلك ما تسمع من حركته فى الجو صوتاً أشد من صوت الثلج الكائن من الغمام ، وترى صورته فى الجو على اختلاف ، لحفز الريح .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على محمد وآله .

(١) فى الأصل : أجزائها . (٢) فى الأصل : تبريد .

رسالة الكندى

فى

العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض

إذا صرفنا النظر عن الموضوع الأساسى لهذه الرسالة ــ وهو مسألة من علم الجغرافية ــ لوجدنا أن فيها نقطاً أخرى ، تستحق التنبيه ، لعلاقتها بالمعرفة بالإجمال ، وبالمنهج الصحيح الموصل إلى المعرفة ، وبالفرق بين نوعين أساسيين للمعرفة ، وبمسألة كلامية ــ فلسفية من مسائل عصر الكندى .

١ — يقول الكندى فى هذه الرسالة ما سبق أن قرره فى غير موضع من رسائله[١] من أن عماد معرفة الشىء هو معرفة علّته ، وإلا استحالت المعرفة ؛ وهذه نزعة فلسفية أساسية .

٢ — لا بد للمتعلم والباحث من استيفاء مقدمات المعرفة ، ثم من التدرّج فيها ، بحيث يرتقى من الأصول والمقدمات إلى النتائج ، ومن علم إلى علم ، فى صبر وجد وتحمل لمشاق الدأب ، وبحيث يكون الهجوم على قراءة الكتب الأساسية ، دون الدراسة على هدًى ومنهج ، دليلا على عظم الجهالة . وهذه خاصة مميزة لطريقة الكندى فى التعلم ، خصوصاً فيما يتعلق بالفلسفة ، التى هى عند فيلسوفنا « صناعة الصناعات وحكمة الحِكَم » .

٣ — العلم الإنسانى المكتسب لا يتأتى إلا على المنهج المتقدم ذكره . أما علم الأنبياء فليس ثمرة تكلف واكتساب ، ولا هو مبنىّ على مقدمات « وأوائل » وعلوم تمهيدية ، بل هو ثمرة إلهام أو إنارة مباشرة من جانب الله . وهذا هو الذى يميز الأنبياء ويميز علومهم ، وهو الذى يوجب انقياد العقول لهم . والكندى يجمل هنا ما فصله فى رسالة أخرى له ، وأشار إليه إشارة ضمنية فى رسالة ثالثة[٢] .

(١) راجع مثلا كتاب الفلسفة الأولى ، فى الجزء الأول من رسائله ص ٩٧ — ١٠١ .
(٢) راجع رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تعلم الفلسفة — فى الجزء الأول من رسائله ص ٣٧٢ فما بعدها — ورسالة فى اللثغة ، وسننشرها فيما سيأتى من رسائله .

٤ — مشكلة التناهى فى الموجودات الحادثة ، وهى مشكلة أساسية فى عصر الكندى .

وقد بينا فى غير هذا الموضع[١] موقف الكندى فى إحدى نواحى هذه المشكلة ، وهو قوله بإمكان اللاتناهى فى الموجودات الحادثة ، من حيث مدة بقائها فى المستقبل — خلافاً لإمكان لا تناهيها فى الماضى ، لأن هذا يؤدى إلى المحال وإلى التناقض . ذلك أن الكندى قد عُنِىَ بإثبات التناهى ، سواء فيما يتعلق بالجرم الكلى لهذا العالم أو بالحركة أو بالزمان . وهذا نجده فى أكثر من رسالة من رسائله[٢] . والأصل الأساسى عنده هو أن اللاتناهى مستحيل فى الموجودات الحادثة التى خرجت إلى الفعل ؛ أما من حيث إمكان خروجها ، فإن اللاتناهى فيها ممكن ، لأنه لا يتضمن خروج اللامتناهى إلى الفعل ، كما أنه لا يجرّ إلى محال .

وعندنا من أقوال متكلمى عصر الكندى فى مشكلة التناهى شذرات ، تدل رغم قلتها ، على آرائهم ، وعندنا بعض الأصول التى بنوا عليها هذه الآراء ، وعندنا شىء من نقد بعض المتكلمين لبعض فى هذا الصدد .

فمثلاً ذهب أبو الهذيل العلاّف إلى « أن للأشياء المحدَثات كُلاً وجميعاً وغايةً ، يُنتهى إليه (هكذا) فى العلم بها والقدرة عليها[٣] » .

أما أولاً فلكى يقوم الدليل على الفرق والخلاف بين القديم ، وهو الله ، وبين المحدَثات . فإنه لما كان القديم ليس له « غايةٌ » ولا « نهاية » ، ولا تجرى عليه أحكام « الكل » و « البعض » ، فلا بد أن يكون للمحدَثات « غاية » و « نهاية » و « كل » و « جميع » .

وأما ثانياً فإن المشاهدة والحس يدلان على وجود « أبعاض » و « أجزاء » للأشياء الحادثة ؛ فلا بد إذن أن يكون لها « جميعٌ » يشملها كلها . ولو جاز أن يكون هناك أجزاء

(١) راجع مقدمة الجزء الأول من رسائل الكندى ص ٢٧ — ٣١ .
(٢) تجد هذا فى كتابه فى الفلسفة الأولى وفى رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم ، وفى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ... الخ ، وفى وحدانية الله وتناهى جرم العالم — وكلها فى الجزء الأول من رسائله .
(٣) كتاب الانتصار للخياط ، ط . القاهرة ١٩٢٥ ص ٩ — ١٠ .

ليس لها « كل » يجمعها ، لجاز أن يكون هناك « كلٌ » أو « جميعٌ » ليس له أجزاء . ولما كان هذا يتضمن محالاً فى الوصف وتناقضاً فى الفكر ، فإن من المحال أن تكون هناك أجزاء لا « كلّ » لها .

وأما ثالثاً فإن أبا الهذيل يؤيد رأيه ، مستنداً إلى بعض آيات القرآن ، مثل : « إن الله على كل شىء قدير » ، « بكل شىء عليم » ، « بكل شىء محيط » ، « وأحصى كلّ شىء عدداً » ، وهى آيات تنص على إحاطة علم الله وقدرته بالأشياء جميعاً . فلما كان كل من العلم الإلٰهى والقدرة الإلٰهية شاملاً للأشياء ، فلا بد أن تكون هذه متناهية ، لأن شمول العلم والقدرة والإحصاء لا يكون إلا لأشياء متناهية .

وهذا هو المعروف عن أبى الهذيل ، وهو كما يؤخذ من صورة المشكلة ووضعها ، ينصبّ على الأشياء الحادثة الموجودة بالفعل . ورأى أبى الهذيل متفق مع رأى الأشاعرة منذ أيام أبى الحسن الأشعرى ؛ وأبو الهذيل والأشعرى يبنيان على ما تقدم آراء أخرى لها مثل القول بالجوهر الفرد[1] .

وقد صوّر ابن الراوندى ، فى تشنيعه على أبى الهذيل ، رأى هذا المتكلم تصويراً يبعده عن حقيقته ، فزعم أن أبا الهذيل يقول : « إن لِمَا يقدر الله عليه و يعلمه غايةً ينتهى إليها ، لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعدّاها علمه » . وقد استوجب هذا التحريف لرأى أبى الهذيل دفاعاً من جانب الخياط صاحب كتاب الانتصار[2] .

أما المهم فهو أن ما يقوله الكندى فى هذه الرسالة له علاقة واضحة بأبحاث متكلمى عصره ، وهو ما يؤخذ من طريقة عرضه للمسألة . فهو يقرر أولاً أن كل ما خرج إلى الوجود الفعلى متناهٍ ، وأن معنى اللاتناهى بالنسبة للموجودات الفعلية الحادثة لا يمكن أن يكون

(١) راجع كتاب « مذهب الذرة عند المسلمين » ، الذى نقلناه عن الألمانية ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ، ص ج — و من المقدمة ، ثم ص ١٣ وغيرها . وراجع كتاب استحسان الخوض فى الكلام ، لأبى الحسن الأشعرى ، وهى رسالة قصيرة طبعت فى حيدر آباد . (٢) ص ٨ — ١١ .

سوى قبولها للزيادة دائماً ، وأن هذه الزيادة مهما استمرت ، فإنها لا تجعل الأشياء لا متناهية بالفعل ؛ ثم يقول الكندى بعد ذلك : « وجميعُ خلق الله ، عز وجل ، معدوداتٌ ؛ فهى متناهية بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً ، جل ثناؤه ، ما أحبّ خروجَها وكونَها ؛ فهى أيضاً بالفعل متناهية ، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً ، فمعدود . والعدد متناهٍ بالفعل ؛ فهى متناهية بالفعل ، وإنما يقال : إنها لا نهاية لها ، أيضاً ، فى القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يخرجها إخراجاً دائماً ، ما أحبّ جل ثناؤه ، وكلما خرج منها شىء ، فهو محدود ، والمحدود متناهٍ » .

ومن الواضح أن للمشكلة ، بوضعها هذا ، ذات صلة بنفس المشكلة ، كما وضعها متكلمو عصر الكندى . وموقف الكندى فيها موقف فلسفى الطابع : فمخلوقات الله متناهية بالفعل ، أى أن لها « كُلاً » و « جميعاً » و « غايةً » و « نهايةً » ، وإن كان الله يقدر ، إذا شاء ، أن يزيد فيها زيادة لا تقف عند حدّ . وهى مهما زادت ، متناهية بالفعل ، لأن كل ما خرج إلى الفعل متناهٍ .

ويتبين من هذا مقدارُ علاقة فلسفة الكندى بتفكير عصره ومشكلاته ، ومقدارُ حرص فيلسوف العرب على وضع المسائل وضعاً واضحاً ، وعلى التوفيق بين الدين والفلسفة .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله

رسالة الكندى

فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض[1]

حاطك الله بتوفيقه ، وسدّدك لدرك الحق ، وكشف لك عن خفيّات الأمور !

فهمتُ كتابك[2] ، أفهمك الله ما يرضيه عنك ، وألهمك استعمال ذلك والقيام به ! ما سألت من شرح الجواب فى المسائل الثلاث ، على ما يسهل به عليك فهمُه ، وتنكشف لك به علله .

المسألة الأولى[3] : لم صار البخارُ يجمد فى الجو ، والماء إذا رفعناه فى الهواء برد ، وأنت تعلم أن طبيعة الهواء الحرارة والرطوبة ، وأنه أيضاً يسخن بحركة[4] الفلك ، وأن الحرّ الذى يوجد عندنا على وجه الأرض هو مما يصل إلينا من فوق بحركة الفلك ؟ وكيف علم الفيلسوف أن أكثر ما ترتفع البخارات عن وجه الأرض ستة عشر اسطاديا[5] ؟ وكم بين وجه الأرض

(١) ذكر هذه الرسالة للكندى كل من ابن النديم (ص ٢٦٠) وابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢١٣) والقفطى (ص ٢٤٥) بعنوان واحد تقريباً وهو : « رسالة فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » .

(٢) هكذا الأصل ، والأشبه أن تكون كلمة : كتابك ، زائدة .

(٣) فى الأصل هكذا : « المسألة الأولى التى أحدها : . . » ، وقد ضرب على عبارة : المسألة الأولى . ويظهر أن المقصود استمرار الكلام فى تفصيل ذكر المسائل . لكننا آثرنا الاحتفاظ بما ضرب عليه ، وضربنا على عبارة : التى أحدها ، تمشياً مع بقية الكلام فى الرسالة وطلباً للوضوح .

(٤) أول الكلمة غير واضح : لحركة ، بحركة — والأشبه أن تكون الأخيرة .

(٥) هكذا الأصل . ولم أجد فى القواميس العربية ما يعين على ضبط الكلمة . وأغلب الظن أنها معربة عن اليونانية στάδιον ، وهو ستمائة قدم يونانى ، والكندى يتكلم عن مقدار الإسطادى فيما يلي من رسالته . وتجد كلاماً عنه فى تاريخ علم الفلك عند العرب للأستاذ نللينو ، طبعة رومه ، عام ١٩١١ =

وبين أقرب موضع ، تجمد فيه البخارات ، حتى تكون غيماً ؟ وكيف وجد[1] كل واحد من هذين الموضعين ، والحجة فى ذلك ؟

والمسألة الثانية : إذا رأينا فى موضع من مواضع الأرض الصحوَ ، ولم نر فى ذلك الموضع فى وسط السماء ولا فى أفقه شيئاً من الغيم ، أيمكننا أن نعلم إلى أى موضع يكون ذلك الصحو ، على قدر عرض البلد ، أو على قدر عدد الفراسخ ؟ وإن رأينا فى الأفق غيماً ، أيمكننا أن نعلم فى أى مدينة هو ، على قدر عرض البلد ، أو عدد الفراسخ ؟

والمسألة الثالثة : إذا كانت الأعداد بلا نهاية ، فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية ؟

وقد رسمت من ذلك قدرَ ما ظننته كافيا[2] لك فيما سألت .

وهذه المسائل ، وإن كانت صغيرةً ، سهلةً على ذوى العلم بالأشياء الطبيعية ، قريبةَ الحلّ ، فإنها تبعد[3] عمن لم يسلك العلم الطبيعى ، ولم يعرف أوائله[4] ، حتى يظن بها شدة الصعابة[5] والاعتياص ، وأنها كالشيء المناقض[6] الممتنع بيانه ، إذْ يقول : إن الحرّ الذى عندنا علته[7] حركة الفلك ، وإن ما قرب من حركة الفلك أبرد مما بعد منها ؛ فإن هذا كالمتناقض والمحال ! !

ولعمرى أن ما جُهِلَتْ أوائلُه وأسبابُه وعِلَلُه لَيُؤْيَس من درك حقائق علمه .

ولعله لا يكون أحدٌ أعظمَ جهلا بذلك ممن نظر فى كتب الحكماء القدماء خاصة فى ذلك ورجا بعشق[8] نيلَ الحق من ذلك بها ، من غير علم السوابق لتلك العلوم على ترتيبها ،

= ص ٢٦٨ ، ٢٧٣ — ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ — ٢٨٠ . قارن أيضاً معجم البلدان لياقوت ط . ليبتزج ١٨٦٦ ، جـ ١ ص ١٩ ؛ ومقدار الاسطاديون موضع خلاف .

(١) غير واضحة تماماً فى الأصل : يوجد ، وجد ؛ والمعنى : يُعلم ، يُعرف ، عُرف .

(٢) فى الأصل : كاف . (٣) غير منقوطة فى الأصل .

(٤) يقصد أصوله الأولى ومقدماته .

(٥) هكذا الأصل ، ولعلها لغة قديمة فى الصعوبة .

(٦) كذا الأصل ، وله وجه ، إن لم يكن هنا تحريف عن : المتناقض .

(٧) فى الأصل : علة . (٨) هكذا الأصل ، دون نقط .

وبما كلٌّ واحد منها مستحقٌ ، من قرب الفحص والدأب فى كسب[١] فنونه والصبر على مرارة التعب فى ذلك .

فإنه ليس بممكن أن يتعلم رجل أمّى قراءة الكتب فى مجلس أولا[٢] ، دون أن يعلم اللغة التى أراد قراءة كتبها ، [و] كم الحروف التى يستعملها أهل اللغة فى ألفاظها ، فيتقن علم ذلك ، ويعلم الرسوم التى صيرت رموزاً عنها للحسّ البصرى دالة على كل واحد منها ، وكيف يتركب منها كل اسم وكيف ينحلّ إليها[٣] . فإذا استدل الدلالة بذلك ، وسهلت على المتعلم لها ، أمكن أن يقرأ الكتب قراءة سهلة ، وإن عدم ذلك فأيوسٌ له من قراءتها بتّة .

وإنه ليس يحيط البشر بعلم مالا نهاية له فى القوة ، ولا سبيل إلى حفظ صورة كل[٤] اسم .

وكذلك يعرض فى كل علم من العلوم ، أعنى أن يكون مرتباً : أول ، ثم ثان[٥] ، ثم ثالث ، إلى أن يُنتهى إلى آخر المعلومات ، لا يُدرك الثانى إلا بعد علم الأول ، ولا الثالث إلا بعد علم الثانى .

فعلم الفلسفة ، التى هى « صناعة الصناعات وحكمة[٦] الحِكَم » ، مرتبة : أول ثم ثان[٧] ثم ثالث ، وكذلك مرتقية[٨] إلى أقصى علمها الذى هو علم الربوبية . فليس لأحد أن يتناول[٩] علماً ، له أول يُخرج إليه ، لم يعلم ذلك الأول ، كما يظن كثير من الناس أن لكل أحد أن يتناول أى علم شاء ، متى شاء ، وقبل كل علم .

---

(١) هذه الكلمة غير واضحة تماماً ، ويمكن قراءتها : تكسب ، كشف ، تكشيف ، بإضافة النقط طبعاً .
(٢) هكذا الأصل والمعنى مفهوم : فى مجلس واحد .
(٣) عبارة : كل اسم ، مكررة بين النص الأصلى وإكمال له فى هامشه .
(٤) فى الأصل : لكل ، وقد ضرب على اللام .
(٥) فى الأصل : ثانى .
(٦) فى الأصل : محكمة ، وقد أصلحناها ، طبقاً لتعريف أورده الكندى فى رسالته فى حدود الأشياء ورسومها — راجع الجزء الأول من رسائله (ص ١٧٣) .
(٨) فى الأصل : ثانى .
(٨) فوقها فى الأصل كلمة : مترقية .
(٩) فى الأصل : يناول .

وهذا شىء قد عدمه البشرُ ، للأسباب التى حددنا لطبائعهم ، إلا من اختصّه الله ، عزّ وجلّ ، برسالاته ، فإنه يلهمه[١] ذلك إلهاماً ، وينيره فى نفسه بلا أوائل[٢] ، لأن أمره ، جل ثناؤه ! كما قال الله : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَه : كُنْ ، فيكون[٣] » . وكذلك الرسل فى غنى هم[٤] ، بمسئلتهم الله ذلك ، جلّ وتعالى . وهذا أحد الخوالج[٥] التى صيرها الله فرقاناً بين الرسل وجميع البشر ، لِيُوجِبَ لهم بها خضوعَ الأنفس ، فإن أمرهم أمرٌ إلهى ، يقصر عنه جميع الخلق ، وينقادون له بالطاعة ، إلا من عظم عَمَهُهُ واستحوذ عليه الجهل والخذلان[٦] .

ومن أوائل ما سألت عنه علم عدة[٧] العناصر المحتملة للكيفيات الأوائل ، أعنى بالأوائل من الكيفيات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما هى ، وأن هذه العناصر هى الأرض والماء والهواء والنار ، وأن اثنين منها آخذان للكيفية[٨] الفاعلة الكبرى ، أعنى الحرارة ، واليبوسة ، وهما متحركان بالطبع إلى مكانهما الأخصّ بهما علواً ، وهما النار والهواء ؛ واثنين آخذان للكيفية الفاعلة الصغرى ، أعنى البرودة والرطوبة ، وهما متحركان بالطبع إلى مكانهما الأخص بهما سُفلاً ، وهما الأرض والماء .

فبيّنٌ أن الكيفية الأولى الكبرى [هى] الفاعلة علة الحركة علواً ، و[أن]

---

(١) يمكن فى الأصل أيضاً قراءتها : ملهمه .
(٢) يعنى بلا مقدمات وعلوم سابقة .
(٣) سورة يس ، آية ٨٢ .
(٤) فى الأصل : فى غيرهم ، بدون نقط ، والمقصود أن الرسل فى غنى عن المقدمات والعلوم السابقة بسؤالهم الله .
(٥) فى الأصل يمكن قراءتها الحوائج . وليست منقوطة أصلا .
(٦) هذا ما نجده أيضاً فى رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطو — راجع الجزء الأول من رسائله ، ص ٣٧٢ وما بعدها .
(٧) فوق كلمة : علم ، توجد فى الأصل كلمة علة — ويسمح رسم الحروف وانطماس بعضها بقراءة النص هكذا أيضاً : ومن أوائل ما سألت عنه (عن) علم (علة) عدة (هذه) العناصر .
(٨) كذا الأصل .

الكيفية[١] الصغرى [هى الفاعلة] علة الحركة سفلا .

ولذلك[٢] منها أيضاً عنصران آخذان الكيفية المنفعلة الكبرى ، أعنى اليبس ، هما النار والأرض ؛ واثنان منها آخذان الكيفية المنفعلة الصغرى[٣] ، أعنى الرطوبة ، وهما الهواء والماء .

والنار أعلى العناصر موضعاً ، ثم الهواء ، ثم الماء ، ثم الأرض أسفلها فى مركز الكل ، أعنى أن مركزها هو مركز الكل .

فبيّنٌ إذن أن النار أسبق إلى العلو من الهواء ، والأرض أسبق إلى السفل من الماء ؛ فإذن علة السرعة اليبس ، وعلة الإبطاء الرطوبة .

وبيّنٌ أن ثلاثة من هذه العناصر سيّالة متحلّلة ، أعنى النار والهواء والماء ، وواحد منحصر ، وهو الأرض .

وبيّنٌ أن الحركة المنفعلة التى فعلت للنار والأرض السرعة هى مشدِّدة[٤] الكيفيات فيما هى فيه . فإذن النار أشد حراً من الهواء ، والأرض أشد برداً من الماء ، والأرض منحصرة واقفة غير متموجة ، فكلما لاقى جزء[٥] منها فِعْلَ ضدِّها فى الحر والبرد ، كان أشدّ فيه عملا وتأثيراً من السيّال المتموّج ، الذى مواضعه من مواضع المؤثر فيه أبداً مختلفة متبدّلة ، وهو أضعف قوةً فى القبول للتأثير من ضده ، كما حددنا .

فإذن الأرض إذا كانت على طباعها[٦] كانت مفرطة فى البرد[٧] ، لا يحدث فيها

(١) فى الأصل : العلة ، وقد أصلحناها طبقا لما يقوله الكندى فى كثير من المواضع ، وزدنا ما بين القوسين للإيضاح ولإكمال المعنى .

(٢) ولذلك ، وكذلك ؟ (٣) هذه الكلمة غير واضحة تماماً فى الأصل .

(٤) غير واضحة تماماً فى الأصل .

(٥) فى الأصل : فكل ما لا قاحر منها ، دون نقط — والمعنى مفهوم بحسب ضبطنا للنص .

(٦) يعنى : على طبعها أو طبيعتها .

(٧) نجد فى المخطوط الأصلى عند كلمة طباعها علامة يقابلها فى الهامش أن فى نسخة أخرى : بغير [المؤثر خلاف كيفيتها ، على ما كانت عليه ، مفرطة ... الخ . وهذه الإضافة المأخوذة من نسخة أخرى لا تحدث تغييراً جوهرياً فى المعنى .

حرثٌ ولا نسل ، كالذى هو موجود حسًّا . فإنا كلما طعنّا فى المسير فى الشمال ، منصرفين عن الاعتدال ، وجدنا المواضع التى هى أقرب إلى الشمال أبرد ، حتى ننتهى[١] إلى موضع من الأرض لا يمكن سكناه و [لا] يحرث[٢] فيه حرث ولا نسل ، وهو ما جاز[٣] ثلاثة وستين جزءا[٤] من معدل النهار[٥] إلى الموضع[٦] الذى يُسامت قطب الشمال . ونجد مثل ذلك حسًّا فى الحر ، فإنا كلما طعنّا فى ناحية الجنوب ، اشتد الحر إلى معدل النهار ، إذا كانت الشمس فى محل واحد من الفلك ، وكذلك إذا كانت فى الميل الجنوبى ، فإن كل ما قرب[٧] من مسامتة خمس درج ونصف من القوس ، كان الحرّ فيه أشدّ .

فبيّنٌ أن الحر الذى نحسه فى الجو الذى على وجه الأرض ، إنما هو بحمى الأرض بدور الأشخاص العالية عليها ، وسيما الشمس خاصة ؛ فكلما قربت من موضع فى دورها من الأرض ، أحمته .

ولذلك ما يرتفع من البخار من وجه الأرض والماء .

فأما البخار الأرضى فيسمى دخاناً ، لأنه حار يابس ، وهو جسم من الأرض قَبِل الحرارة ، فصار مائلا إلى النارية ، فتحرك حركتها[٨] سُمُوًّا .

وأما المرتفع من الماء فرطبٌ حار ، ويسمى بخاراً باسم البخار العام ، لأنه قَبِل الحرارة ، فصار مائلا إلى النارية ، فتحرك حركة النار سمواً . وهو أبطأ حركة من حركة البخار اليابس لما قدمنا ، من أن علة السرعة اليبس وعلة الإبطاء الرطوبة .

فهذان البخاران ممازجان للجو المماسّ للأرض إلى الموضع من العلوّ الذى يمكن

(١) فى الأصل : ينتهيا ، دون نقط .

(٢) هكذا الأصل . وقد زدنا كلمة : لا ، لأن المعنى يقتضيها ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : يحدث .

(٣) يعنى ما جاوز . (٤) يقصد درجة .

(٥) يعنى ما نسميه خط الاستواء .

(٦) فى الأصل : موضع . (٧) فى الأصل : فإن كلما قرب .

(٨) يقصد حركة النار ، كما يدل عليه الكلام التالى .

انعكاس الحر[1] الذى تؤثره الأشخاص العالية فى الأرض . فإن انعكاس الشعاع خاصةً لكل جرم منحصر .

والشعاع يرقّق الجو ، ويصيّر سلوك الأشياء فيه أسهل وأسلس ، كالذى يُرى حساً ؛ فإن المواضع التى تشرق الشمس فيها تكون أحر من التى فيها الظل ، ولذلك ما يكون مَن حلّ فى مواضع إشراق الشمس يجد حراً شديداً ، ومن حلّ فى الظل بالقرب منه لم يحسّ بذلك الحر ، وإن وُجد حرٌّ[2] ، فكلما بعدتَ من المواضع التى أشرقت عليها الشمس ، ضعُف[3] ما تجد من الحر . والحر الموجود على وجه الأرض إنما هو لحركة الدور[4] ؛ وليس بين الحال فى الموضع الذى تشرق عليه الشمس ، وبين الحال فى الظل ، إذا كان بينهما الأذرع اليسيرة ، قدرٌ محسوس فى بعد[5] ما بيننا وبين الشمس المُحْمِية للأرض بحركة الدور عليها ؛ ولولا رقة المواضع التى تشرق عليها الشمس من الأرض والجو ، لم يختلف الحر فى الموضعين لتقاربهما .

فالمواضع التى ينعكس إليها الشعاع من الأرض ترقّ وتسرع حركةُ الأبخرة فيها سمواً ، فإذا انتهت إلى أواخرها [بردت][6] ، وليس لذلك حدٌّ معلوم فى القرب من الأرض والبعد ، وشدة حر الموضع بقرب الشمس من سمته وبعدها منه وضعف الحر لذلك . فإذا تناهت إلى تلك المواضع لم تقدر على السمو ، ولم تكن للشعاع مادة تقع على أجزاء[7] البخارَيْن ، فتديم حميَهما ؛ فاستحالا إلى البرد الذى هو طبعهما ، فغلظا وكثفا .

فأما الأرضى منهما فيزحم الهواء سُفلا ، فتعرض منه رياح ، وأما الرطب فينحلّ منه ماء ، فيحدث منه أمطار ، وكل ما أشبه الأمطار من برَد وثلج .

فأما الجو الذى ليس بمنحل[8] ، فليس تبلغ إليه الأجزاء الأرضية والمائية ، فإن الماء

(١) ويمكن أيضاً قراءة هذه الكلمة : الجو ، ولكن ما اخترناه أصح .
(٢) فى الأصل : وإن وجد حراً ، وقد أصلحنا الكلام ليزول التناقض .
(٣) فى الأصل : ضعفت . (٤) يقصد دوران الشمس ، بحسب التصور القديم .
(٥) يعنى بالنسبة إلى . . . الخ
(٦) لا شك أن فى النص نقصا — وقد زدنا ما يجعل المعنى كاملا ، وهو أن البخار إذا ارتفع برد وتكاثف . (٧) فى الأصل : احر . (٨) هكذا الأصل تماما — والمعنى غير واضح لى .

أقرب الأشياء فى الغلظ والانحصار من الأرض ، فيحميانه بحميهما ، بل أكثر ما يكون على وجه الأرض ، وكلما بعدت من وجه الأرض ، كان الشعاع المنعكس أضعف قوة ، والجو أغلظ ، حتى ينتهيا من الجو إلى موضع لا تبلغ إليه الأجزاء[1] .

والهواء ، وإن سميناه حاراً ، فليس بالثابت[2] الحرارة ، بل الثابت الحرارة النار ، والثابت البرودة الأرض ؛ فأما الماء فليس بثابت البرودة ولا الهواء بثابت الحرارة . ولا يمكن أن يقال لواحد منهما بالقول المطلق : بارد ، ولا حارّ . فأما النار فيقال لها بالقول المطلق : حارة ، لأنها نهاية الحر ، والأرض يقال لها بالقول المطلق : باردة[3] ، لأنها نهاية البرد . فأما الماء فإنه يقال له الحالان[4] جميعاً : أما إحداهما فبطبعه وما يعرض له ، وهى عنصره[5] ، فيقال له : بارد بالطبع ، إذا أضيف إلى الهواء ؛ وأما الأخرى فبعرض[6] ، فيقال له : حارّ ، إذا أضيف إلى برد الأرض . وكذلك الهواء يقال له بطبعه وما يعرض له : حارّ ، إذا أضيف إلى الماء ، و : بارد ، إذا أضيف إلى النار .

فالأشياء النارية أشدّ حراً من الهواء ، والهواء عندها[7] بارد . والأرض والماء وأجزاؤهما المنحصرة ، والأرض وأجزاؤها ، تصير بالحركة الدائرة نارية ، فتكون أحرّ من الهواء ، فيصير الهواء بالإضافة إليها بارداً ، كالذى يعرض حِسًّا ؛ فإنا إذا أخذنا ماء ضعيف الحرارة ، إلّا أنه أحرّ من كيفيات أبداننا ، فصببناه على عضو من أعضائنا ، فى موضع بارد ، حسسناه حاراً حرارة مّا . فإن دخلنا إلى حمّام شديد الحرارة ، ثم صببنا من ذلك الماء بعينه على ذلك العضو ، حسسناه بارداً .

(١) يقصد الأجزاء المتحللة الصاعدة بالحرارة — والنص مضطرب ، رغم أن المعنى العام مفهوم .
(٢) فوق كلمة : بالثابت ، فى الأصل كلمة : بالفائت — وهو تصحيح فاسد من غير شك .
(٣) فى الأصل : بارد . (٤) فى الأصل : الحالين .
(٥) ما بعد قوله : وما يعرض له ، غير واضح تماماً فى الأصل ؛ ويمكن قراءته : وهى مقدرة (مقصرة) ، ومن .... ، غير ... وقد ضبطنا العبارة بحيث يكون المعنى أنه يقال للماء الحال الأولى ، أعنى أنه بارد ، على أساس أن عنصره بارد بالطبع . ولكن الأغلب أن فى الأصل تحريفاً أو نقصاً — لأن فيه اضطراباً منطقياً . ولو أسقطنا قوله : وما يعرض له ، وهى عنصره ، لاستقام المعنى ، وصار الكلام كالذى يليه ، وزال الاضطراب المنطقى .
(٦) غير منقوطة فى الأصل . (٧) يعنى بالنسبة إليها .

فالهواء المحيط بالأرض القريب منا مملوء حراً لهذه العلة ، وكلما تباعد من الأرض كان أبرد ؛ فالماء الموضوع على وجه الأرض يقبل من الأرض وحرارتها الحادثة العارضة لها بحركة الدور من الأشخاص العالية حراً أشد من قبوله منها ، إذا بعد عنها ؛ لأنه يصير فى جو أبرد من الجو الذى كان فيه . فكلما بعد من الأرض ازداد برداً ، حتى ينتهى إلى موضع يبقى فيه على طباعه ، لا يناله من حر الأرض شىء بتة . ولا يكون فيه من تأثير الحر الناقص من طباعه إلّا قدر ما للماء أن يقبله من تأثير الحر من حركة الدور بالأشخاص العالية .

فهذه هى العلة التى سألت عنها ، فهمك الله الحق ، وأنار لك ظلم الخفيات !

وقد تبيّن مما قلنا أنه لا قدر محدود للنهاية التى يغلظ عندها البخار و يستحيل ماء وأرضاً ، بما وصفنا ، من أن انعكاس الشعاع يكون على قدر شدة حمى الأرض وقرب المحمى بحركته وبُعده ؛ ولذلك ليس للمواضع المصحية حـد نهاية ، لأن المواضع [التى[1]] تحمى حمياً شديداً هى مختلفة لقرب المحمى و بعده .

وكذلك أيضاً لا يوقف على حدّ الغيم الذى يُرى فى الأفق وعلى أى مدينة ، أو هو من بُعد من موضع الناظر أو قرب ؛ لأن العالى يُرى خلاف ما يرى الهابط ، والغيم يكون عالياً وهابطاً ، بقرب المحمى الرافع للبخار و بعده ؛ فإنه إذا كان أقرب ، كان البخار أرفع ، وإذا كان أبعد كان البخار أقرب من الأرض ، للعلل التى حددنا .

وقد يعرض لعلوه وقربه من الأرض أعراض سفلية ؛ فإن المواضع التى فيها جبال شامخة ، تمنع البخار العالى من الانقياد بحركة[2] الدور ؛ والمصحرة التى لا جبال فيها ولا أغوار ، يتبدد البخار فيها ويتموج ، إذا جاز ذرى جبالها ، وينقاد لحركة الدور ، ولا يكثف ولا يجتمع[3] .

وإنما تعرض هذه الأعراض ، أعنى الرياح والأمطار والثلج والبرد والرعد والصواعق ، فى هذا الجو الذى فى الأغوار وما بين الجبال الشوامخ .

---

(١) زيادة ليست فى الأصل .
(٢) كذا الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفا من : لحركة .
(٣) يلاحظ أن فى هذا الكلام شيئاً من عدم الانسجام .

فإذا جاز دور كرة الأرض ، لم يحدث فى ذلك الجو من هذه الأحداث شىء بتة ، وقد يوجد فى بعض الجبال المطر فى موضع ، وما فوق ذلك من الجبل[1] لا مطر فيه .

وقد يوجد المطر فى أعلى من ذلك الموضع فى الجبل أحياناً . وقد نجد نحن السحاب فى بعض الأحايين يستوطف[2] ، حتى يلحق بالأرض ، ونجده أحياناً عالياً فى المطر جداً .

فأما ما سألت عنه ، أوضح الله لك جميع مطالبك ! من مسألتك الثالثة : إذا كانت الأعداد بلانهاية فيمكن أن تكن المعدودات بلانهاية أم لا ؟ فإن هـذا القول ليس بحق ، لأن الأعداد متناهية ، و إنما يعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضا لا طبعاً ؛ لأن الأعداد إذ كانت تأليف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة ، أو كما شاء قائلٌ أن يقول من ذلك ، فإن كل محدود فأضعافه محدودة ، كائنةً ما كانت ، فإنا إذا قلنا : اثنين ، وهو أول العدد[3] ، كان الاثنان محدودين ، فإن قلنا : أربعة ، التى هى ضعف الاثنين ، فإنها محدودة أيضاً متناهية ، فإن قلنا : ثمانية ، التى هى ضعف الأربعة ، فإنها محدودة متناهية ، وكذلك أىّ عدد قيل ، فهو محدود بالفعل ؛ فهو إذن محدود بالطبع .

و إنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يُضَاعف تضعيفاً[4] دائما ؛ فلذلك يقال : لا نهاية له ، أى يمكن أن يُزاد على كل عدد مثلُه إمكاناً دائماً ، إلاّ أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شىء وقيل ، فهو محدود بالفعل ؛ فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة ، أعنى ممكناً أن يُزاد فيه أبداً .

وجميع خلق الله ، عز وجل ، معدودات ، فهى متناهية بالفعل ، و إن كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائماً ، جل ثناؤه ، ما أحبّ خروجَها وكونَها ؛ فهى أيضاً بالفعل متناهية ، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً ، فمعدودٌ[5] . والعدد متناهٍ بالفعل ، فهى متناهية

---

(١) هكذا الأصل . (٢) يقصد يهبط أو يتدلى .
(٣) قارن بهذا ما يقوله الكندى فى كتابه فى الفلسفة الأولى ، ص ١٤٥ فما بعدها ، من الجزء الأول من هذه الرسائل .
(٤) هكذا الأصل ، وقد احتفظنا به رغم عدم الإنسجام التام فى التصريف اللغوى .
(٥) فى الأصل قبل كلمة : فمعدود كلمة : فهو ، وقد ضرب عليها .

بالفعل ، و إنما يقال : إنها لا نهاية لها ، أيضاً ، فى القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يُخرجها إخراجاً دائماً ، ما أحبّ جل ثناؤه ؛ وكلما خرج منها شيء ، فهو محدود ؛ والمحدود متناهٍ .

وأما ما سألتَ عنه من علة ما دعا المتقدمين أن ذكروا أن ما يرتفع من البخار لا يجوز ستة عشر إسطاديا ، فإن علةَ ذلك وجودُهم[1] . فإن كثيراً ممن عنى بمسحة الأرض ، [و] منهم ماريُنُس[2] و بطلميوس[3] وغيرهما ، ذكروا أن أكبر ما وجدوا من مسحة أعمدة الجبال الشامخة ستة عشر إسطاديا ، و لإسطادى أربعماية باع ، والباع ثلاثة أذرع ونصف ؛ وأكثر ما وجدوا من أعمدة الأغوار القعرة[4] ستة عشر إسطادياً أيضاً .

فلذلك ما قال المتكلمون على نهاية هذه الأحداث الكائنة من البخار الصاعد من الأرض والماء ، من الفيوض والرياح والأمطار والثلج والبرد والرعود والصواعق ، لا يكون فوق هذه الغاية ، أعنى ستة عشر إسطاديا ، على وجه الأرض ؛ لأن ما فوق قلال الجبال الشامخة من الهواء منقاد لحركة الفلك ، غير منحصر عن السيلان الدورى ، وإنما ينحصر البخار ويستحيل سحابا ، وتحدث منه الآثار التى حددنا ، فيما دون الموضع من الهواء المنقاد لحركة الفلك ، أعنى السائل سيلاناً دوريا .

فهذا فيما سألتَ ، بلغك الله أقصد سبيل إلى الخير ، وأرشدك إلى ما فيه رضاه ، جل وتعالى ! كافٍ .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين

---

(١) يقصد إدراكهم وإحساسهم ومعرفتهم .

(٢) غير منقوطة فى الأصل ، والمقصود هو مارينوس الرياضى القديم المشهور .

(٣) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه على حاله ، لأنه أصح من التسمية الدارجة .

(٤) هكذا الأصل ، والمقصود العميقة .

رسالة الكندى

فى علة اللون اللازوردى الذى يُرى فى الجو فى جهة السماء

ويُظن أنه لون السماء

تشتمل هذه الرسالة على النقط الآتية :

١ — لون السماء ، إن كانت ذات لون ، لا يمكن إدراكه بالحس ، كما لا يمكن أن نعرفه بالاستدلال : وهذه نزعة علمية إيجابية عند فيلسوف العرب .

٢ — كل الأجسام الشفافة ، أو المتخلخلة ، كالهواء والماء واللهب النارى — وهى الأجسام « السيالة » أو الغير متضامة الأجزاء ، أو كما يقول الكندى : الأجسام التى ليست « منحصرة فى ذاتها » — لا لون لها ، ولا تستضيء بذاتها .

٣ — الجسم الذى يتأثر بالضوء هو الجسم المنحصر ؛ وهو يقبل الحرارة فى ذاته ، ويعكسها ، كما أنه يقبل الضوء لا فى ذاته ، و إن كان يعكسه ؛ و إذن فمصدر الضوء الذى نشاهده هو انعكاس الضوء من جسم عاكس له ؛ وهذا الضوء لا يرى بذاته ، بل منعكساً من جسم .

٤ — تتفاوت الأجسام المستضيئة بحسب قابليتها لأن تعكس الضوء .

٥ — الضوء الذى نراه فى الجو ، ضوء منعكس من الذرات البخارية والأرضية التى يحملها الهواء . و إذا تجاوزنا طبقة الهواء الحامل لهذه الذرات ، انعدم ما يعكس الضوء ، وكان الظلام ؛ كما أن الحرارة فى الجو المرتفع تنعدم لعدم وجود الجسم الذى ينفعل بها ، ولذلك توجد البرودة فى الجو المرتفع[1] .

٦ — النار لا لون لها ، و إنما اللون للأجسام التى تستحيل ناراً بحسب طبيعتها ؛ وذلك

---

(١) راجع رسالة الكندى « فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » . ص ٨٦ — ١٠٠ مما تقدم .

لأن اللون لا يكون إلا للجسم المنحصر المتضامّ الأجزاء الذى يعترض البصر ، إذا عبرنا عن المشاهدة الساذجة التى لا تقوم على نقد علمى[١] .

٧ — الكواكب أجسام ذات لون ؛ فهى منحصرة ، بدليل أن بعضها يكسف بعضاً .

٨ — لما كانت طبيعة الجو المرتفع الخالى هى الظلام ، لعدم وجود ما يعكس الضوء فيه ، وكانت طبيعة الجو القريب من الأرض تسمح باستضاءة ضعيفة بواسطة الذرات الموجودة فى هذا الجو ، والتى تعكس الضوء ، فإن الكندى يخرج من ذلك بأن لونَ الجو ، وهو المسمى السماء ، لونٌ مختلط من ضياء وظلام ، وهو اللون اللازوردى ، الذى لا يعدو أن يكون لوناً ظاهريا ، لأنه شىء يعرض للبصر ، أى أنه من خداع البصر .

(٢) راجع رسالة الكندى « فى الجرم الحامل بطباعه اللون . . . الخ » ص ٦٤ — ٦٨ مما تقدم .

بسم الله الرحمن الرحيم

ولا قوة إلا بالله العظيم

رسالة الكندى

فى علة اللون اللازوردى الذى يُرى فى الجو فى جهة السماء ويُظَنّ أنه لون السماء[١]

حاطك الله بتوفيقه وسدّدك بصنعه[٢] !

سألتَ أن أوضح لك علة ما يُرى من اللون اللازوردى فى جهة السماء ، ويُظن أنه لون السماء .

وقد رسمتُ لك فى ذلك ما ظننته لك كافياً ، بحسب موضعك من النظر وبحسب فهمك ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، فنقول :

إن السماء ، كانت ذات لون أو غير ذات لون ، فإدراك[٣] لونها على ما هو موجود[٤] فى الحس الصادق ، من بعدها من الأرض ، وما يوجده[٥] القياس أيضاً بالصناعات الرياضية من ذلك ، غير ممكن أن يُحسّ[٦] . وإنما ذلك شىء يعرض للأبصار ، وذلك أن جميع الأجسام ،

(١) ذكر هذه الرسالة للكندى ابن النديم (ص ٢٥٨) وابن أبى أصيبعة بعنوان : « رسالة فى مائية الفلك واللون اللازم اللازوردى المحسوس من جهة السماء » ، وذكرها القفطى (ص ٢٤٣) بعنوان : « كتاب فى ماهية الفلك واللون اللازوردى المحسوس من جهة السماء » — ونحن نحاول الحصول على الصورة الشمسية لمخطوط آخر لهذه الرسالة ، غير أنه لم يصلنا حتى الآن . ولو وجدنا بعد وصوله فرقاً بينه وبين المخطوط الذى بين يدينا ، فإننا سننبه على هذا الفرق فى إستدراكات نلحقها بالكتاب

(٢) يقصد بعنايته .

(٣) فى الأصل مادارك . (٤) معنى موجود هنا : مُدرَك .

(٥) معنى يوجده هنا : يظهره ويدل عليه .

(٦) كأنما قد سقط من الكلام السابق شىء .

التى ليست بمنحصرة[١] ، كالماء والهواء والنار والفلك ، المستضيئة ، لا تنفعل مضيئةً انفعالاً تاماً . وأما المنفعل مضيئاً انفعالاً تاماً[٢] [فهو] الجرم المنحصر من ذاته فقط ، أعنى الأرض وجميع ما كان مثلها ، أعنى منحصراً ، كالذى هو مشاهد بالحسّ .

فإنا نرى المواضع ، التى يمكن أن تخرج[٣] منها خطوط[٤] مستقيمة إلى الشمس ، قابلةً للضياء قبولاً تاماً ، ونرى المواضع ، التى جاورت تلك المواضع المشاركة لها فى حد واحد ، إلّا أنه لا يمكن أن يخرج منها إلى الشمس خط مستقيم ، بل منفصلة منها انفصالاً بيناً ، كالمواضع ذات الأظلال[٥] والمواضع [غير] المشرقة عليها الشمس ، [غيرَ قابلة للضياء قبولاً تاما][٦] ؛ فإنا نجد الشروقية نيّرة نوراً تاماً ، ونجد الظل المجاور لها بالإضافة إليها مظلماً ، ونجد قدر قبول هذه الأظلال للضياء ضعيفاً ، ولا نجد فيها من تأثير الشمس الحرارة فى المُحَرّات[٧] بالشمس ما نجد فى المواضع الشروقية ، ونجد تفاوت ما بينهما فى الحرارة والضياء كثيراً . فبيّن أنه لو كان انفعال الهواء الذى فى المواضع المظلّلة من الشمس بلا توسط ، لم يكن بينها و بين الشروقية فى البعد من الشمس قدر له فى بعدها من الشمس[٨] ، بل ربما كانت الأظلال

(١) يقصد الصلبة المتضامة الأجزاء .

(٢) فى الأصل : فأما . ولـكن المعنى لا يكمل بها . ولذلك أصلحناها ، وزدنا كلمة : فهو ، لإكمال العبارة . ويجوز أن يكون قد سقط كلام قبل ذلك .

(٣) غير منقوطة فى الأصل .

(٤) فى الأصل : خطوطاً . وكان يمكن إبقاؤها على حالها ، وضبط الفعل المتقدم عليها على نحو آخر ، لـكنا أضربنا عن ذلك .

(٥) يظهر أن كلاماً سقط من الـكلام السابق .

(٦) زدنا ما بين القوسين لإكمال المعنى — راجع الإستدراكات الملحقة بهذا الـكتاب .

(٧) فى الأصل : كالمحرات ، وفى الهامش عن نسخة أخرى : كالمحررات . وقد ضبطنا الـكلام اجتهاداً — راجع الإستدراكات .

(٨) هكذا الأصل ، والمعنى حتى الآن غير واضح ، مما يدعو إلى افتراض نقص فى النص . لـكن المؤلف يريد أن يقول — كما يدل عليه كلامه الآتى — إنه لو كانت استضاءة الجو فى المواضع المظللة ناشئة عن الشمس مباشرة ، لـما كان بين المواضع الشروقية والمظللة فرق فى الإستضاءة ، لأنه ربما كانت المظللة أقرب إلى الشمس من الشروقية ، ولأن تفاوتها فى البعد لا قيمة له بالقياس إلى بعدها من الشمس . ومما يوضح ما يريده الـكندى هنا كلامه عن الموضوع نفسه فى رسالته « فى العلة التى يبرد لها أعلى الجو » ص ٩٦ مما تقدم .

أقرب إلى الشمس من بعض المواضع الشروقية بالوضع[١] الصحيح ، الحادّة لها[٢] . ولو كان إنما هو لقدر أبعادها من الشمس لـكانت فى الضياء فى حالة واحدة .

فبيّنٌ إذن أن الهواء ، الذى فى المواضع المظلمة ، إنما يقبل القدر الذى به يُحَسّ بالبصر ما فيه من الأشخاص ويعدم الضياء التام ، الذى هو موجود فى المواضع الشروقية من سطح الأرض وما فيها من المنحصرات التى فى المواضع الشروقية ، لانعكاس[٣] الضياء الضعيف إلى الأجرام المظللة المنحصرة من هذه المنحصرة الشروقية ؛ فيقبل الهواء الذى بينهما فى المواضع التى ليست[٤] بشروقية إنارة ضعيفة ، لما فى الهواء المحيط بالأرض من جسم الأرض البخارى المتحلل من الأرض والمائى الممتزج به ، فيقبل تلك الأجزاء أيضاً على أقدارها من الضياء والحَمْى الضعيف ، فتُرى باللون الذى يُرى به الهواء المظلل . ولهذا البخار نهايةٌ فى البعد من الأض لا يمكن أن يجوزها ، لبعده عن الحر المنعكس من الأرض ؛ فإنه كلما بعد المسخَّن من الجرم المسخِّن له بالفعل ، ضعفت قوةُ المسخِّن عن إسخانه حتى ينتهى فى البعد عنه إلى موضع لا يقبل منه تأثيراً[٥] ألبتة من الإسخان .

فإذا بلغ البخار إلى النهاية التى لا يقبل منها تأثير حَمْى الأرض فيه حرارةً ، عَدِم الحرارةَ العرضية التى فيه ، فلم يجزْتيك[٦] النهاية ، لأنه يستحيل عن الطبع الحار الصاعد

(١) غير واضحة فى الأصل .

(٢) الحادة لها ، صفة الشروقية المحادة للأظلال ، أى للأماكن المظللة ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : المجاورة .

(٣) أى بسبب انعكاس الضياء . . . الخ وهذه هى النتيجة لـكلامه : إستضاءة الأماكن المظللة بالقدر الذى يسمح برؤية ما فيها من الأشياء إنما هى ناشئة عن انعكاس الضوء إليها من المواضع الشروقية ، وليست ناشئة عن الشمس مباشرة .

(٤) فى الأصل : ليس .

(٥) فى الأصل : تأثير ، وبعدها بياض ، قد يكون محل حرف مطموس .

(٦) غير منقوطة فى الأصل ، وبهذا الضبط يكون المعنى أن البخار الساخن الصاعد يصل فى العلو إلى نهاية لا يتجاوزها ، لأنه يبرد فيقف ذهابه نحو أعلى . ويمكن الضبط على نحو آخر : لم يحرّ تيك النهاية ، أى أنه يبرد فلا يحدث حرارة إذا وصل إلى نهاية معينة — والمعنيان معقولان ومرتبطان بالفكرة التى هى أساس لها .

بطباعه من الوسط ؛ فيكون ذلك الجو غيرَ قابل للأجرام المتحللة من الأرض ، فلا يكون فيه شروق ، كالذى يكون فى المواضع التى لم تعدم ذلك ؛ كالذى هو موجود بالحس فى النار ، فإنها ، إذا كانت لُهُبُ[1] ، كان لونها على قدر ما يخرج من امتزاج طبع النار ولون المادة ؛ لأن مادة النار أجسام أرضية أو مائية تظهر فيها اللزوجة الأرضية كالأدهان والصموغ ؛ وهذه أشد انحصاراً من باقى الأجرام ، فإن كانت الأدهان كان فيما يعلو من أجزائها التى استحالت [أجزاء] نارية[2] ، فسلكت بحركتها مسلك النار بالحركة النارية والحار أجمع ، أعنى من الوسط ؛ فكان قبول تلك الأجزاء لشروق النار عليها بلون أصفى من ألوان الأرضية التى تشرق عليها النار ، أعنى الأجزاء الأرضية التى تتحلل فى النار كأرضية الخشب وأرضية المعادن ، فتصير ألوان بعضها إلى الخضرة ، و بعضها إلى السواد وغير ذلك من الألوان ، فتُرى لذلك النارُ الملتهبة جسما ذا لون ، ساتراً[3] ، لامُسْتَشَفَّ له ، لأنها ليست بنار صافية من الأجسام الأرضية ، بل مشوبة بالأجزاء الأرضية التى استحالت نارية من مادة النار ، وسلكت مسلك النار ممتزجةً بها ، إذ صارت لها القوة النارية والفعل النارى ، وليست بنار محضة . وهذا من أعظم دليل على أن اللون من جميع الأجسام المنحصرة لا غير .

ومن الدليل على أن هذه الألوان التى تُرى فى اللهب للأرضية[4] وبالأرضية ، أنا إن أدنينا جسماً ، مما له الالتهاب والاستحالة نارياً ، إلى الجو القريب من الجمر الذى قد تحلل لطيفُه[5] السيّال و بقى منحصرُه الذى هو أغلظ ، التهب ناراً من غير أن يماسَّ الجمرَ ، إذا كان على سمت سيلان النار من ذلك الجمر ، أعنى على سمت الخط المستقيم الذى يخرج من

(١) هكذا الأصل ، على أن يكون فعل الكينونة تاماً ، ويمكن إصلاح النص هكذا : فإنها (أى النار) إذا كانت لهباً .

(٢) إلى هنا الكلام غير تام ، إلا إذا اعتبرنا كلمة : نارية ، اسم كان مؤخراً . وفى هذه الحالة تكون النارية مصدراً صناعياً ، والأفضل أن تكون صفة لكلمة : أجزاء ، مقدرة : ولذلك زدناها للايضاح .

(٣) فى الأصل : جسم ذو لون ساتر .

(٤) يقصد للأجزاء أو للمادة الأرضية .

(٥) يقصد جزءه غير الأرضى .

مركز الأرض و يحرق ذلك الجمر . فهذا دليل واضحٌ على أن المُلْهِبَ ناراً نارٌ ، فالجسمُ الذى يلى الجمرَ نارٌ . وقد ترى البصر ينفذ فيه ولا يُرى له لونٌ ألبتة ، لأنه قد عدم ممازجة كثرة جسم المادة و[لـ] سيلانه معه[1] . و إنما تستحيل فى تلك الحال المادةُ بكمالٍ ناراً أولاً أولاً ، حتى لا يبقى فيها من الجسم الذى يمكن أن يستحيل ناراً البتة شىء ، كما يكون فى بدوّ[2] مماسة النار للمادة ، فإنها تحيل بعض المادة ناراً و بعضها جسماً نارياً ، يتحرك حركة النار و يسيل ممتزجاً بها ، إذ هو بالطبع سريع التحلل كثير الموائية ، فيُرى بامتزاجه بالنار التامة بشروق النار عليه ، ما وصفنا من الألوان .

وكذلك النار الكلية المحيطة بالهواء لا يُحَسّ[3] لها لون أيضاً ، وهى معدن النار التى لا دُثور لها ، حتى يشاء بارئُها ، جل ثناؤه ، أن يُدَثِّرَها معاً ، كما خلقها معاً[4] .

فإذ طبيعة الجو كله غير قابلة للضياء إلا ما كان منه منحصراً ، فإن طبيعته إذَنْ الإظلام . فإذا كانت طبيعته الإظلام ، وكان الضياء بانفعال المنحصرات من قوة الشمس ، أعنى الأرض وجميع الأرضيات التى عليها والأشخاص السماوية المنحصرة ، أعنى أجسام الكواكب — فإنه بيِّنٌ أنها منحصرة ، إذ بعضها يكسف بعضاً ، فإنا نرى القمر يسترها جميعاً بجسمه ، فبيّن أنه منحصر لا مُشِفٌ[5] ؛ وقد رأينا بعض الخمسة المتحيرة يستر بعضها بعضاً ، الأسفل منها الأعلى ، وهى الثابتة — ، وكان الجو المحيط بالأرض ينفعل مضيئاً ضياء ضعيفاً بما فيه من الأجزاء المتحللة الأرضية النارية ، بالحرارة التى قبلتها من انعكاس الشعاع من الأرض ، رُئِى[6] ما فوقنا من الجو المظلم بما مازجه من الضياء الأرضى والضياء الكوكبى لوناً متوسطاً بين الظلام والضياء ، وهو هذا اللون اللازوردى .

(١) ما بين القوسين زيادة اجتهادية للايضاح .

(٢) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه على حاله .

(٣) فى هامش المخطوط قراءة أخرى : لا يحصل .

(٤) يعنى دفعة واحدة .

(٥) فى هامش المخطوط قراءة أخرى : لا مستشف له .

(٦) فى الأصل : راى — وقد أصلحناها . وهذه الكلمة هى أول النتيجة التى بدأت مقدمتها بقوله : فإذا كانت طبيعته الإظلام ...

فإذن قد تبين أن هذا اللون ليس لون السماء ، و إنما هو شيء يعرض لأبصارنا ، لما لاقاها من الضياء والظلام ؛ كالذى يعرض لأبصارنا ، إذا نظرنا من وراء جسم مشفّ من الأجسام الأرضية ذى لون ، إلى الأشياء المضيئة ، أعنى التى فى الشروق ، فإنا نراها ممتزجة الألوان من ألوانها الخاصة بها وألوان المشف معاً ، كالذى نرى إذا نظرنا من وراء زجاجة ؛ فإنا نرى ما خلفها بلون بين لون الزجاجة ولون المنظور إليه من وراء الزجاجة .

وهذا فيما سألت عنه ، من علة ما نحس من هذه اللازوردية التى ترى فى جهة السماء ، كافٍ ، كفاك الله المهمّ من جميع أمورك ، والحمد لله رب العالمين حمداً كفاء نعمه على جميع خلقه ، و بما هو مستحق لجلال[1] ربو بيته .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين .

(١) يمكن فى الأصل قراءتها : بجلال أو لجلال — والمعنى بحسب ما تقرأ كلمة : مستحق ، على أنها اسم فاعل أو اسم مفعول .

رسالة الكندى

فى العلة الفاعلة للمد والجزر[1]

هذه رسالة من أهم رسائل الكندى ، لا من حيث موضوعها الأساسى فحسب ، بل من حيث ما تنم عنه من طريقة الكندى فى البحث ، أيضاً .

يبدأ المؤلف بالكلام عن المد وأنواعه — الطبيعى والعرضى — ويستطرد من ذلك إلى الكلام عن عيون الماء وأنواعها ، وكيفية تكوينها ، وعن أنواع المياه الظاهرة على وجه الأرض والباطنة فيها ، وعن أحوالها وقوانين نشأتها واستحالتها ، ثم يتكلم عن بعض الأجرام السماوية وسرعتها وأحجامها و بُعدها عن الأرض — كما كان ذلك معروفاً فى عصر الكندى — وعن فعلها فيما على ظهر الأرض ، و يتكلم عن المد وأنواع الاضطراب الناشئة فى المياه — البحرية والبرية — بسبب التعفن والنتن ، وينتهى بالكلام عن المد والجزر بمعناهما العادى .

والمهم هو ما نجده فى هذه الرسالة من روح الطريقة العلمية الموضوعية ، والوصف الدقيق للظاهرات ، والتمحيص لها بالاستناد إلى إجراء التجارب . والكندى لا يقصد من التجارب التى نجدها عنده إثبات نظرية فحسب ، بل هو أيضا يريد أحياناً أن يستوثق من صحة ما يُحكى من آراء القدماء ومن صدقهم فيما لاحظوه ، كالذى نجده من اهتمام الكندى بعمل تجربة لتمحيص حكاية لرأى لأرسطو . و يبين الكندى منهجه الإيجابى فى البحث بقوله : « إن الشىء إذا كان خبراً عن محسوس ، لم يكن نقضُه إلا بخبر عن محسوس ، ولا تصديقه إلا بخبر عن محسوس » .

(١) ذكرها له ابن النديم (ص ٢٦١) وابن أبى أصيبعة (ﺣ ١ ص ٢١٣) والقفطى (ص ٢٤٦) ، ويذكرها المسعودى فى مروج الذهب (ﺣ ١ ص ٢٥٣ من الطبعة الأوروبية) وفى التنبيه والأشراف ، ط . ليدن ١٨٩٣ ص٥١ . هذا ولم تصل إلينا حتى الآن الصورة الشمسية التى حاولنا الحصول عليها لنسخة أخرى مخطوطة من هذه الرسالة . وسننبه فى الاستدراكات على ما قد يكون بينها وبين النسخة التى تحت يدنا من خلاف .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة يعقوب بن إسحق الكندى إلى بعض إخوانه

فى العلة الفاعلة للمدّ والجزر

سدّدك الله لدرك الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !

سألتَ ، أسعفك الله بمطالبك ! عن العلة الفاعلة للمدّ والجزر ؛ وقد كنتُ أظن أنه قد تقدّم عندك من أكثر الأقاويل التى سمعتَ منا ما فيه الكفاية فى إيجاد ذلك[1] .

وقد رسمت لك من ذلك قدرَ ماظننتُ بك إليه حاجةً ، وبالله التوفيق وعليه توكلنا .

أول ما ينبغى أن نقول فى ذلك بأن نبين المد والجزر ، فنقول : إنما سُمِّىَ بهذا الإسم ، أعنى المدَّ ، زيادةُ الجسم الرطب ، أعنى الماء ، زيادةً طبيعية ؛ والزيادة الطبيعية إنما تكون من صِغَرٍ إلى عِظَم ، لا بزيادة مادة . وإنما رسمت بهذا الاسم المدَّ البحرى الذى ذكرتَ أن بحثك عنه ، لأن هذا الاسم ، أعنى المد ، قد يُستعمل فى حالَيْن مختلفتين :

إحداهما استحالة الماء من صِغَر الجسم إلى عِظَمِه ، وهو المدّ الطبيعى .

والأخرى زيادة الماء بانصباب موادَّ فيه ، وهو المدّ العَرَضى ؛ وهذا المد العرضى كثير فى الأنهار والأودية والفيوض التى أصلها من الأنهار .

(١) وجد الشىء أدركه وأصابه وظفر به بعد ذهابه ، ووجد أيضاً من أفعال القلوب بمعنى علم وأدرك فى داخل النفس ، وأوجد الله إنساناً أغناه وأوجد فلاناً مطلوبَه أظفره به ، ومعنى الإيجاد هنا هو إعلام أو إثبات ذلك ، أو بيانه والتعريف به .

فأما البحار فإن المواد التى تُصبُّ فيها لا تَظهر بها زيادةٌ فيها ، لصغر قدر المواد عند[1] قدر البحر ، وأن الأول فالأول مما يفيض منها فى البحار يحلّله[2] الجوُّ بدور الشمس والأشخاص العالية ، أولاً أولاً ، فيصير بخاراً ، وينعقد سحاباً ؛ ويصير مطراً وثلجاً وبَرَداً عائداً إلى الأرض ، سائلا إلى البحار ، دائماً بهذا الدور أبداً ما بقى العالم .

فأما المنصبّ من المواد من هذه الأشياء ، التى حددنا ، الآتية من العلو ، مما ارتفع من الأرض والبحار[3] ، فظاهر فى الزيادة فى الأنهار والأودية والفيوض والعيون والأحساء[4] .

فتبين إذن أن رسمَ المدِّ الذى فى الأودية والفيوض والأنهار والأحساء إنما هو زيادة الماء فيها بموادّ تصبّ إليها .

فأما العيون ، فقد تكون الزيادة فيها بعلّتين .

إحداهما أن هذه [المواد] النازلة من العلو تصير إلى الأرض ، فتقبلها بطون الأرض ، وأن لها بطوناً ، أعنى أودية فى باطنها ، كالعروق فى أبدان الحيوان ، التى يجرى فيها الدم ، ثم تظهر فى بعض المواضع بإحدى حالتين :

إما أن ترشح إلى تربة ظاهرة أو باطنة ؛ فإن كانت ظاهرة سميت عيناً متوشّلة[5] ، وإن كانت باطنة ، فانتهى الحفر بالمهنة[6] إليها ، سميت قليبا[7] ؛ وإن كان ظهور الماء فيها رشحاً برياً سميت حسياً[8] .

(١) أى بالنسبة لقدر البحر .

(٢) هكذا الأصل . وربما كانت تحريفاً عن : يحيله .

(٣) غير منقوطة فى الأصل ، والأغلب أن ارتفع هنا بمعنى تبخر .

(٤) الحسى بفتح أو كسر ثم سكون ثم ياء متحركة أو ألف ممدودةهو السهل من الأرض يستنقع فيه الماء أو غلظ فوقه رمل يجمع ماء المطر ، وكلما نزح منه دلو اجتمعت أخرى وجمعه أحساء وحساء .

(٥) الوشل الماء القليل .

(٦) فى الأصل غير منقوطة ، والمقصود هو العمل والطرق الصناعية .

(٧) فى الأصل : قلباً . والقليب البئر لأنها قلبت لها الأرض بالحفر ، وجمعها قلب بضم ثم ضم أو سكون ، وأقلبة .

(٨) هنا مفرد .

وهذا الحسى أيضاً على حالتين (كذا) :

إما قريب من وجه الأرض ، فيسمى حِسْياً ، ولا يُعبّر عن اسمه ؛

وإما أن يكون بعيداً من وجه الأرض ، فيسمى ركيّاً[١] ، وهذه الركايا أيضاً :

إما أن تكون مفردة أوحاداً ، فتسمى بأسمائها : ركايا ، فقط .

وإما أن تكون كثيرة ، تنبعث من بعضها إلى بعض لقربها[٢] ، حتى تجتمع بمائها أجمع فى ركى ، فتسمى فقيرا[٣] .

وهذا الفقير ، وهذه الفُقُر ، إنما أُسيحت[٤] على وجه الأرض ، إذا كان مُبْتَدَأ ركاياها[٥] من مواضع أعلى ، وحُطَّت إلى مواضع أسفل وأهبط ، وكان من الأرض شىء أهبطَ وجهاً من وجه الماء ، الذى فى الفقير الأعظم ، الذى يفيض إليه ماء الركايا .

وربما لم تكن إساحته[٥] على وجه الأرض ، فيُنْزَع بالدلاء ، فما كان منها غزير الماء غير منقطع فى دور السنة كلها سميت السدم[٦] والأعداد[٧] .

وقد تسمى سوائل هذه الرشوح عيوناً بالإسم المستعار .

فأما العين خاصة فهى النوع الآخر ، وهى الخروق المنفجرة من بطون الأرض انفجاراً .

وبطون الأرض هذه تقبل الماء على وجهين .

أما إحدى الجهتين فما حددنا من [الماء] النازل[٨] من العلو والواصل إلى بطون الأرض

(١) كذا الأصل وركى الأرض وأركاها ركوا وإركاه حفرها ، والركية البئر ذات الماء وجمعها رُكى وركايا . (٢) أصل : بقربها .

(٣) الفقير مخرج الماء من فم القناة ، والفقر بضم الفاء والقاف آبار ينفذ بعضها إلى بعض .

(٤) فى الأصل : اتسحت ، من غير نقط ، ولعلها لغة فى ساح ،أو لعلها تحريف عن : تسيحت . وإنما أصلحناها بحسب ما يلى .

(٥) أصل : ركايها دون نقط ، فأما أن تكون ركاها أو ركاياها :

(٦) أساح بمعنى أجرى .

(٧) السدم ، بفتح أو ضم ثم ضم، من الماء هو المتدفق والجمع أسدام وسدام .

(٨) فى الأصل : الأعراد — ولم نهتد إلى وجه لها ، حتى أرشدنا لها مشكوراً صديقنا الدكتور شوقى ضيف — والعد هو الماء الجارى الذى له مادة لا تنقطع .

(٩) اللام الأخيرة من هذه الكلمة ساقطة فى الأصل ، وما سبق يدل على صحتها على هذا الوجه ، والمقصود الماء .

بالنشف[١] ؛ والثانى الداخل من وجه الأرض من خروق المغارات[٢] التى فى بطونها ، أعنى الأودية التى فى بطونها .

وكذلك خروجها لمعنيين اثنين :

أما أحدهما فبالرشح ؛

والآخر بانفجار من الخروق التى حددنا ، تسيل وتسيح على وجه الأرض ، وهذه هى المسماة عيوناً[٣] فوّارة ، لأن الفائر منها [ما] كان على وجه الأرض سيله[٤] .

فأما الخرّارة فربما كان [الماء] منحطاً من علٍ إلى أسفل ، فكان لجريه صوتٌ خريرى ؛ وهذا أبلغ العيون نفعاً ، إذا تساوى غُئور[٥] أقدار المادة[٦] ،لأنه ينفذ فى الجرى بسرعة ويغور فى الأرض ، ويكون ألطف من الهابط ، بشدة الحركة فى جريه .

فأما كون الماء فى بطون الأرض فيكون بحالين :

أما أحدهما فالجارى من على[٧] ، كما وصفنا ؛

وأما الآخر فالمستحيل فى بطون الأودية .

فإن ظاهر الأرض ، إذا حمى ، برد باطنها لاقتسام الكيفيات المواضعَ المتضادّة ، كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا وأثباتنا[٨] ، فتبرد برداً شديداً ، فيستحيل الهواء الذى فى الأودية ماء ؛ لأن الهواء والماء مشتركان فى الكيفية المنفعلة ، أعنى الرطوبة ، متضادّان فى

(١) نشف الماء فى الأرض شربته وذهب فيها .

(٢) فى الأصل : مغارات .

(٣) فى الأصل : عيون .

(٤) كذا الأصل — ويمكن إصلاح الجملة على أكثر من وجه . وقد زدنا كلمة : ما ، على سبيل الإصلاح . (٥) كذا العبارة ، وهى غير منقوطة ، والهمزة المتوسطة غير مكتوبة ولعل المقصود : إذا تساوت مقادير الماء فى غورها فى باطن الأرض .

(٦) المقصود مادة الماء .

(٧) كذا الأصل ، وهو جائز لغة ، على أن تكون اللام ساكنة والياء متحركة ، بمعنى المكان المرتفع .

(٨) الكلمة غير منقوطة . وربما كان المقصود جمع : ثبت ، وهو الشىء المدون — ويمكن إصلاح هذه الكلمة على وجوه كثيرة .

الـكيفية الفاعلة ، أعنى الحرارة والبرودة ؛ فإذا استحال الهواء بارداً ، وعدم الحرارة ، صار عنصراً بارداً رطباً ، وهذا هو الماء .

وقد يعرض فى القُلُب[(١)] البعيدة العمق مثل ذلك ؛ فإنه إذا صادف الحفر موضعاً رملا عـذبا[(٢)] أو حجريا غير مستحيل الـكيفية إلى الـكبريتية أو الشبوية[(٣)] أو ما أشبه ذلك من الـكيفيات الدالّة على الحرارة أو ما أشبه ذلك[(٤)] ، أو انتهى إلى طينة عذبة[(٢)] حرة ، واشتد برد الموضع الذى انتهى إليـه الحفر ، استحال الهواء الذى فيه ماء .

وقد يُعْلَم ذلك حساً بأن يوضع فى القليب ، فى قراره ، طرجهار[(٥)] أو إناء قريب[(٦)] من ذلك الشكل .

فإن أصبتَ الإناء ، إذا اجتمع الماء فى البئر ، غَرِقاً[(٧)] ، علمت أن الماء حدث من استحالة الهواء ، لأنه استحال من باطنه كما استحال من خارجه .

و إن أصبتَ الإناء طافياً على الماء ، فاستدلَّ بذلك على أن المـاء توشل ورشح تحته ، فأعلاه فوقه ، فبقى عليه طافياً ، ولم يستحل فى باطنه شىء .

و إن أصبت الإناء قد استحال فى باطنه شىء من الماء ، وهو طاف[(٨)] فوق الماء ، والماء فى البـئر أ كثر من سمك الأناء ، فاعلم أنه من العلّتين جميعاً ، أعنى أن ماء البئر توشل حسياً[(٩)] واستحال هواه معاً ، لأن[(١٠)] توشلَه أ كثر من استحالته .

(١) جمع قليب ، وهو البئر المحفورة .
(٢) الكامة غير منقوطة فى الأصل — وقد ضبطناها على ضوء الـكلام التالى مباشرة ، وعلى أساس التقابل الذى يشير إليه المؤلف — وربما أمكن ضبطها على أ كثر من وجه : غرن ، أى طينى مكون مما يحمله السيل من الطمى ، أو عدن فى معنى الخصب الصالح للزراعة .
(٣) فى الأصل : سبوية — وقد ضبطناها على أن تكون صفة من الشب ، وهو الحجر المعروف .
(٤) هكذا الأصل ، وفيه تكرار .
(٥) الطرجهار أشبه بكأس للشراب .   (٦) فى الأصل : قريبا .
(٧) أى غارقاً او راسباً .   (٨) أصل : طاق .
(٩) لعل هذه الـكلمة بمعنى الرشح ، ولمـا كانت فيها نبرة أ كثر من نبرات كلمة : حسا ، فى أول هذه الفقرة والفقرة التالية ، فقد تركت قراءتها على ما هى عليه دون استبعاد إمكان تصحيحها .
(١٠) كذا الأصل — وربما كانت تحريفاً عن : إلا أنّ .

وقد يمكن أن يوجـد حساً على وجه الأرض كيف يستحيل الهواء ماء لشدة البرد ، بأن تأخذ زجاجة قنينة أو ما أشبه ذلك ، فتحشوها بالثلج حشواً تاما ، ثم تستوثق من سد[(١)] رأسها ، ثم تزنها وتعرف وزنها ، ثم تضعها فى قدح تقرب أرجاؤه من ظاهرها ، فإن الهواء يستحيل على ظاهر القنينة كالرشح على القلال[(٢)] ، ثم يجتمع منه شىء له قدر فى باطن القدح ، ثم يوزن الإناء والماء والقدح معاً ، فيوجد وزنهما زائداً[(٣)] على ما كان قبل .

وقد يظن بعض الأغبياء أنه ترشح الثلج من الزجاج ؛ والماء الذى هو ألطف من الثلج وأدق مسلـكا وأحمى من مس الثلج يعسر نفاذُه من الخزف المتخلخل منه الجديد[(٤)] ؛ فأما الزجاج فلا حيلة فى إظهاره منه أبداً ، فـكيف ينفذ منه الجسم الغليظ البارد المنحصر .

فقد بينّا المد الذى يعرض بالمواد ، والمد الطبيعى الذى ليس بمواد ، أعنى زيادة جسم المادة زيادة طبيعية ، لا بمادة منصبة فيه ، بل بالاستحالة .

وهذا الطبيعى يكون بحَمْى الأجسام أولاً ، فإن كل جسم حمى احتاج إلى مكان أوسع منه ، وهذا موجود حساً بآلة تتخذها[(٥)] ، توجد[(٦)] ذلك عياناً : [و][(٧)] هو أن تكبّ[(٨)] قنينة أو ما أشبهها من زجاج كهيئة المساقى التى تتخذ للحمام بقدر ما يترك رأس القنينة على وجه سطح الماء وترصدها ؛ فإنه كلما ازداد الهواء حراً نشّ[(٩)] الماء بما يخرج من الهواء الذى فى القنينة ، إذا تغير الهواء إلى الحرارة بالإضافة إلى ما كان عليه أولاً ، أعنى عند نصب الآلة ، وعظُم جسمه لذلك ، فاحتاج إلى مكان أوسع ، فزحم[(١٠)] المـاء الذى فى الإناء وخرقه خارجاً ، وكان لخرقه

(١) كذا الأصل والمعنى مفهوم تماما ، ويمكن ضبطها على غير وجه .
(٢) جمع قلة بضم القاف .   (٣) أصل : زائد .
(٤) كذا العبارة ومعظمها غير منقوط ، والجديد صفـة للخزف ، شأنها شأن المتخلخل ، وان كانت هذه على البدل .
(٥) غير منقوطة فى الأصل .
(٦) يعنى تدلنا وتعلمنا وتجعلنا ندرك .
(٧) محل هذه الواو التى زدناها بياض فى الأصل .
(٨) يقصد تقلبها .   (٩) نش الغدير نشا ونشيشاً ، أخذ ماؤه فى النضوب .
(١٠) يعنى دفع .

نفاخات كالنشيش صغار بقدر تغيره إلى الحرارة ؛ فإذا برد الهواء بالإضافة عما ما كان عليه في وقت حميه انقبض واحتاج إلى مكان أضيق ، فصغر جسمه في الإناء ، فاحتاج إلى أن يجذب الماء ليملأ المواضع التى كان فيها قبل حميه الجزء[1] الذى خرج خارقاً للماء ، فرُئى الماء عياناً صاعداً فى عنق القنينة جائزاً وجه سطح الماء علواً ، إذ ليس فى العالم فراغ من جسم ؛ فمتى زال جسم عن موضع ، جُذب إليه الجسم المماس له إلى خلاف جهة حركته الطبيعية ، أعنى الفراغ من أحد الجسمين لا الفراغ المطلق[2] .

فتبين بما وصفنا أن الأجسام إذا حميت عظمت و إذا بردت صغرت . فإذ تقدم بيان ذلك فلننقل الآن ما العلة المحمية للهواء والماء ، وما العلة المبردة فنقول :

إن حَمْىَ الأرض والماء والهواء يعرض لحركة[3] الأشخاص العالية عليها ، أعنى الحركة الدورية ، فإنا نحس جميع الأشياء إذا تحركت على شىء أحمته ، حتى ينقدح من ذلك النار ، فإنا نجد الخشب إذا حُكَّ على الخشب حركة[4] سريعة ، قدح النار ؛ وكذلك نراه فى الحجارة والحديد وغير ذلك من الأجسام الرخوة ، إلّا أن ما ينقدح من النار ، فى قوته ، على قدر قوة الجسم الفاعل له . فما عظُم من ذلك واشتدت الحركة وقوة الجسم الفاعل لذلك ظهر ظهوراً بيناً ، حتى يُرى مع ضياء الشمس وضياء النيران[5] ؛ وما صغر وضعفت قوته ، خفى ذلك ، ولم يظهر مع ضياء الشمس والنيران وظهر فى الظلام . فإنا إذا قرعنا جسماً ضعيفا فى

(١) فى الأصل : الجزو — والمقصود هو جزء الهواء الذى خرج .

(٢) النص كله كما نقلناه — ويظهر أنه قد سقط منه شىء ، ولا شك أن فيه بعض الأجزاء خطأ والتجربة مفهومة ، وهى تتلخص فى أن تقلب قنينة فارغة طويلة العنق فى إناء به ماء ، ثم نسخنها ، فعند ذلك يسخن الهواء ويخرق الماء خارجا ، فإذا بردت القنينة ارتفع فيها الماء ليحل محل الهواء الذى خرج بالحرارة .

(٣) يمكن قراءة اللام فى أول هـذه الـكلمة باء ، والأشخاص العالية هى الـكواكب والأجرام السماوية بالإجمال .

(٤) كذا العبارة فى الأصل — والمعنى واضح . ولـكن يجوز أن هنا تحريفاً ، بحيث يكون الصواب : نجد الخشب إذا حك على الخشب حكة (حكا) سريعة (سريعا) الخ أو : — حك على الخشب بحركة سريعة الخ .

(٥) هكذا الأصل — ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : النيرين ، النيّرات .

الظلام ، ظهرت النار ، حتى ربما رُئى فى الثوب يُنفض أو يُمسح باليد مسحاً بحركة سريعة أو الوبر أو بعض الحيوانات الوبرة فضلاً عن الأجسام الصلبة[1] .

وأيضاً فإنا نرى الأشياء المتحركة حركة سريعة ، سيما حركة الذى[2] يحمى حميا ظاهراً الجسم ، ويحمى من الهواء ما قرب منها ، كما نرى ذلك فى الآلات التى تسمى الخذاريف[3] ، أعنى الفلَك[4] المستديرة ذوات الثقبتين المنظوم فى ثقبها خيط واحد[5] موصول الطرفين ، إذا وُضع فى الخيط أصبع من أحد جهتى الفلْكة ، ومن الجهة الأخرى أصبع من اليد الأخرى ومُدّ ، حتى يسترق[6] المدُّ طولَ الخيط الموصول الطرفين ، ثم حُرك حركة تدير الفلكة ، ثم جُذب باليدين جميعاً ، فإذا انتشر الأقل[7] ، أُرخى بعض الإرخاء ، ثم جُذب ، يُفعل به ذلك مراراً متواترة ، فإذا أُدنى من بعض الجلد من غير أن يماسّه ، حسّ العضوُ الذى دنا منه حرارة بيّنة .

وقد ذكر أرسطوطالس[8] ، فيلسوف اليونانيين ، أن نصول السهام ، إذا رُمى بها فى الجو ، ذاب الرصاص الملصق بها[9] ، الموصول بالنصول .

فأمّا نحن فإنا ظننا أن الحكاية عنه زالت بعض الزول[10] ، لأن ذوب[11] الرصاص المسك لأجزاء الحديد المولّد لها[12] لا يذوب ، إذا كان فى نارِ المدةَ التى للسهم أن يخرق

(١) هذا هو مبدأ التنبه للـكهرباء الناشئة من احتكاك الأجسام بعضها ببعض .

(٢) يعنى الشىء الذى ... الخ .

(٣) غير منقوطة ، ولاشك أنها جمع خذروف ، وهو يصفه فيما يلى وصفاً مفصلا ، وهو مما يلعب به الصبيان . قال امرؤ القيس فى وصف فرس :

دَرِيرٍ كخُذروف الوليد أمَرّه   تتابعُ كفيْه بخيط موصّل

(٤) جمع فلـكة ، بسكون اللام .   (٥) أصل : خيطا واحدا .

(٦) هكذا الأصل ؛ ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : يستغرق .

(٧) هكذا الأصل ؛ ولعل المقصود : فإذا توتر وأنشد الجزء الأقصر .

(٨) كذا الأصل .   (٩) فى الأصل : به .

(١٠) فى الأصل : زال ، والمقصود هو أن الحـكاية حرفت بعض التحريف .

(١١) الأغلب أن تكون هذه الـكلمة زائدة .

(١٢) هكذا الأصل — ولا نعرف لهوجها . ويجوز أن تكون عبارة : المولد لها ، زائدة .

بها الجوّ حفزاً[1] ، وليس يمكن أن يحمى الهواء بقدر أشد من [أن][2] يصير ناراً . وأيضاً إن السهم ، بخرقه[3] للهواء فى كل حال[4] ، يماسّه هواءٌ جديد .

وقد جرّبنا هذا القول ، لأنه كان عندنا ممكنا ، لـكن لنصنع التجربة بهاته المحنة[5] ؛ فإن الشىء إذا كان خبراً عن محسوس ، لم يكن نقضُه إلا بخبر عن محسوس ، ولا تصديقه إلا بخبر عن محسوس .

فعملنا آلة كالسهم ، موضع نصلها كرةٌ من قرن[6] ، وثقبناها ثقباً خارقة إلى الـكرة موازية لطول السهم ، وأمكنّا[7] بواطن الثقب برصاص رقيق ، ثم رميناها فى الهواء عن قوس شديدة ، فوقعت السهام إلى الأرض ، ولا رصاص فيها . وليس بمدفوع[8] أن يكون جَرْىِ الهواء فى تلك الثقب بالحفز[9] الشديد ، فقشر الرصاصَ ، وقلعه من غير إذابة ، لأنا وجدنا رائحة ما حول تلك الثقب ، رائحة القرن الذى قد مسّته النار .

فتبين بما قلنا — وأشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها فيما قلنا من الـكفاية عن إبانة ما أردنا إبانتَه — أن الحركةَ محـدِثةٌ حرارةً ، أعنى حركةَ الأشخاص العالية على الجرم الأوسط ، أعنى الأرضَ والمـاء ، وأن إحدى المتحركات على الجرم الأوسط[10] ، بإحمائه ، أعظمُ الأشخاص المتحركة عليه وأسرعُها عليه حركةً وأقربها منه[11] ؛ وأحرى المواضع من

---

(١) يعنى اندفاعا فى الجو . (٢) زدنا كلمة أن ، لأنه لا بد منها لاستقامة العبارة .

(٣) أصل : خرقه ، ويجوز أيضا أن تكون قد سقطت قبلها كلمة ما ، مثل : عند ، أو ما أشبهها .

(٤) يعنى فى كل لحظة . (٥) هكذا الأصل ، ومعظمه غير منقوط أصلا ، ولعل المقصود هو هذا : لنعمل التجربة بهذه الطريقة من التمحيص . ويجوز أن يكون فى النص تحريف — وكلمة : لـكن يمكن قراءتها : لأن . وكلمة لنصنع يمكن قراءتها : لنتبع ، لنشفع .

(٦) كذا الأصل ، والمقصود أن الـكرة من قرن البهائم .

(٧) كذا الأصل ، والمعنى ملأْنا . (٨) أى ليس بباطل ولا بمستحيل .

(٩) أى بالاندفاع والانطلاق السريع فى الجو . (١٠) يعنى حول الأرض .

(١١) لاشك أن المقصود هو الشمس ، لأنها تجتمع لها الصفات التى تجعلها أهم الـكواكب أو الأشخاص العالية ، كما يعبر الـكندى ، بالنسبة للأرض ، كما سيلى — راجع أيضا رسالة الـكندى فى العلة القريبة الفاعلة للـكون والفساد ، فى الجزء الأول من هذه الرسائل .

الجرم الأوسط بشدة الحمْى الدائرة منه العظمى ، التى هى الدائرة التى يرسمها الجرم المتحرك عليه فى سطح واحد[1] .

فأما القمر فأقرب[2] المتحركات على الجرم الأوسط من الجرم الأوسط ، لأن كرته نهايةُ الجرم الأقصى ، المتحرك حركة مستديرة ، من جهة الجرم[3] الأوسط . فأما سرعته فى الحركة على الجرم الأوسط ، فإنه يدور عليه دورة كاملة ، ٣٧٣ زماناً ودقائق بالحركة الوسـطى ، أعنى بالزمان من هذه الأزمان ما يطلع منه جزء من ٣٦٠ من دائرة معدل النهار[4] .

فأما الشمس فتدور على الجرم الأوسط دورة كاملة ٣٦٥ زماناً و نط دقيقة وح ثوان[5][6] ، بالحركة الوسطى من هذا الزمان ، فهى أسرع حركة عليه من حركة القمر .

وأما زحل فإنه يتحرك على الجرم الأوسط دورة كاملة ٣٦٥ زماناً ودقيقتين ، بالحركة الوسطى من هذه الأزمان .

فزحل أسرعها حركةً[7] إلاّ أن بعدَه من الأرض ، فى بُعده الأبعد ، على ما أتى به علم المساحة[8] ، مثلُ نصف قطر الأرض عشرون ألف مرة

فأما القمر فإذا كان فى بعده الأبعد ، كان بعدُه من الأرض مثلَ نصف قطر [الأرض[9]] ٦٦٠ مرة ودقائق .

---

(١) هكذا الأصل ، والمقصود هو خط الاستواء .

(٢) القمر أقرب الأجرام السماوية من الأرض ، لـكنه ليس أعظمها تأثيراً فى الأرض .

(٣) فى الأصل : جرم .

(٤) المقصود بالزمان هو اليوم — ويلاحظ أن دورة القمر الظاهرية تحتاج إلى ٣٧٣ يوما لأن اليوم القمرى أقصر من اليوم الشمسى .

(٥) كذا الأصـل ، ولا أعرف المقابل لهذه الاختصارات ، إلا أن تكون على حساب الجمل . والاختصار الأول يمكن أيضاً فى الأصل قراءته : يط ، يظ — راجع الاستدراكات .

(٦) فى الأصل : ثوانى . (٧) كذا الأصل — ولنلاحظ أن سرعة حركة زحل ، بحسب كلام المؤلف ، هى تقريبا سرعة حركة الشمس . والـكندى يعترف بذلك فيما يلى . ومن الصعب ضبط الأرقام ، إلا بعد معرفة علم الفلك القديم .

(٨) علم المساحة يدل ، بحسب كلام الـكندى فى مختلف المواضع من رسائله ، على علم قياس المسافات والأبعاد والسطوح والأحجام . (٩) زدنا كلمة الأرض ، تمشيا مع جملة كلام المؤلف .

فأما الشمس فإذا كانت فى بعدها الأبعد ، فإن بعدها من الأرض ، مثلُ نصف قطر الأرض ١٢٦٠ مرة .

فأما جسم القمر فقريبٌ من جزء من ٤٠ [جزءاً] من الأرض .

وأما جسم الشمس فمثلُ الأرض ١٦٦ وثلاثة أثمان .

وأما جسم زحل فأقل من ٩٠ مرة .

والشمس أعظمها جميعاً قدراً عندها(١) ، وحركتها فى السرعة قريبة من حركة زحل ، وبُعدها منه(٢) ، على قدر عِظَمِها وسرعتها ، أقرب ، وهى أشد المتحركة على الوسط تأثيراً فى الجرم الأوسط(٣) .

فأما القمر فلشدة قربه من الأرض وائتلاف نسبته إلى نسبة كرة الماء والأرض ، كما أوضحنا فى أقاويلنا التأليفية(٤) ، فإن نسبة موضع كرة القمر من العدد إلى كرة الماء والأرض [واحدة(٥)] ، إلا أن فعله فى الماء أظهر لسيلانه وانقياده للحركة ، فأما فى الأرض ، فإنه وإن كان بيّناً جداً فيما يظهر من نمو الناشئات منها فى الحرث والنسل ، عند تفقُّد ذلك ، فإن فعلَه فى الماء أبينُ كثيراً .

فأما أفعال الشمس فإنها فى الهواء والنار أوضح ، لأن كرة الشمس من كرة النار فى نسبة التضاعف لا تتبين(٦) . فأما القمر من كرتها [فنسبته(٧)] هى نسبة الزائد جزءاً لثلاثين(٨) .

---

(١) يعنى بالنسبة للأرض .   (٢) لعله يقصد من الجرم الأوسط ، وهو الأرض .

(٣) كل هذه الأرقام والنسب إنما هى بحسب معارف عصر الكندى ، وبحسب المأثور اليونانى — ومن الواضح أنها تختلف عما هو معروف اليوم .

(٤) يقصد الأقاويل المتعلقة بنسبة العناصر والأجرام السماوية بعضها إلى بعض ، من وجوه شتى .

(٥) لا بد أن يكون قد سقط هنا شىء من النص . وقد حاولنا إكماله على سبيل الاجتهاد . وربما يكون النقص أكثر مما أضفنا .

(٦) غير منقوطة فى الأصل ، فيمكن ضبطها على نحو آخر — والمعنى غير واضح عندى .

(٧) زيادة ليست فى الأصل ، وقد رأينا أنها ضرورة لاستقامة المقارنة .

(٨) فى الأصل : جز التلثين ، دون نقط — والمعنى غير واضح عندى . راجع الاستدراكات .

فالشمس أشد ائتلافاً بكرتيهما من القمر كثيراً ، وأفعال القمر فى الجرم الأوسط ، مع ما يلحقه من فعل الشمس ، أزيد ؛ فإنه يفعل أفعاله زمانَ غيبة الشمس ، وظهور بدوّه(١) على الجرم الأوسط .

ولذلك ما قال كثير من الحكماء ، الذين وصفوا تأثيرات الأشخاص العالية(٢) فى الجرم الأوسط : إن القمرَ متصلٌ بالماء والأرض ، مشاكلٌ لهما ، دالٌّ على أحوالهما والكائنة الفاسدة التى فى الماء والأرض .

ولذلك أيضاً ما قال بعضهم : إن القمر مائىٌّ ، عند حاجته إلى الدلائل على كون الأمطار .

وقال بعضهم : أرضى ، عند حاجته إلى الدلائل على كون الحرث والنسل الكائن على الأرض وبالأرض ومن الأرض ، إذا كانت أقوالهم فى ذلك خبرية مجملة .

فتبين إذن أن حركةَ القمر الدليلُ الأوّلُ على زيادة الجرم الأوسط السائل ونقصانه ، لحركته ومسامتته العلو .

وقد يعرض لذلك عارضٌ من المكان ، وذلك أنا نجد الأشياء المستحيلة لتتونيته(٣) تحمى حمّاً(٤) شديداً ، ويحمى ما لاقت من ماء وهواء . وقد يُحَسُّ ذلك حسّاً فى الآبار والبلاليع . فإن الماء إذا قَدُم فيها أماع التربة إلى حمئة(٥) ولطّف أجزاءها ، وشدّد تلزيجها . فإذا بطَنَت الحرارةُ فى الأرض ، عند ظهور البرد على وجه الأرض ، باقتسام الكيفيات على المواضع المتضادّة بالوضع ، حدث فيها استغرار(٦) واستحالة إلى العلكية(٧) والدهنية .

---

(١) يعنى طلوعه .   (٢) يعنى الأجرام السماوية .

(٣) غير منقوطة فى الأصل ، ولامها كالكاف — فيمكن ضبطها وقراءتها على غير ما اخترنا . وقد ضبطناها على ضوء الكلام التالى . والأفضل إصلاحها هكذا : لتتونها .

(٤) كذا الأصل ، وقد احتفظنا به — ويجوز أن يكون الحم لغة قديمة فى الحمى .

(٥) فى الأصل : محثه ، دون نقط ، والحمئة هى الطينية المتلزجة .

(٦) فى الأصل : استغرا ، ولا معنى له .

(٧) العلك هو ما طبيعته صمغية ، وقد يمضغ .

فإذا تغير ، فحمى ظاهر الأرض و بطن البردُ ، أجمد تلك اللزوجات والدهانة ، وحدث النتن ، بانحصار[١] تلك الدهنية والمائية فى جسم تلك الطينة . فإذا عادت عليها حرارة ، أحالته إلى شدة الإحماء[٢] ، فقبلت من الحمى أكثر مما قبلت أولاً .

ولا تزال كذلك تزداد فى كل دوْر[٣] حتى يكمل عفَنُها ونتْنُها وحمْيُها ، فيرتفع بخارها عظيماً مُغالباً للماء الذى عليها ، خارقاً له[٤] ، حتى ربما أهلكت تلك الأبخرة بغلظها وشدة نتنها وحميها وضعف القلوب عن تنسمها من داخل تلك الآبار .

فإذا[٥] ارتفعت تلك الأبخرة علا[٦] الماء الذى فيها عن سمت وجهه قبل علوها ، وظهر فيها غليانٌ ، يُغلب الهواء له ، ظاهرٌ للحس ، وهذه الحال تسمى الِخب[٧] ، فى كل ما[٨] عرضت فيه من نقائع المياه ، صغرت أو عظمت ، فيعرض فى لجج البحار ، التى قد عرض لطينها هذا العرضُ ، غليانٌ شديد ، وموجٌ متلاطم سيّال . ويعلو سطح الماء فيها علواً شديداً ، مع تلاطم الأمواج وشدة الدوى والنتْن ، نقْنُه لانبثاثه فى الجو الواسع غيرُ مهلك ، كما يُهلك نتْنُ المواضع المحصورة فى[٩] الجو كالآبار والبلاليع .

وهذا العرض مشهور عند من يسلك البحار ، كما حددنا الِخبَّ ، وهو نوع من أنواع ظهور الماء وزيادته .

فإذ قد قدمنا ما قدمنا فلنقل الآن على المد السنوى[١٠] ، وهو الزيادة فى ماء البحار فى وقت محدود من السنة ، فى موضع دون موضع ، بحركة[١١] الأشخاص العالية ، فنقول :

(١) المقصود بالانحصار هنا الانحباس والتجمع .
(٢) فى الأصل : الاحمى .
(٣) المقصود الدورة الزمانية أو الطبيعية .
(٤) فى الأصل : لما .
(٥) النص من هنا غير واضح ، ولم نرد الإسراف فى التحكم فى ضبطه — ومعناه مفهوم من استمرار الكلام — راجع الاستدراكات .
(٦) فى الأصل : على .
(٧) الأصل غير منقوط ، وفى لسان العرب : الخب بكسر الخاء هيجان البحر واضطرابه .
(٨) فى الأصل : كلما .
(٩) كذا الأصل ، والأغلب أن كلمة : فى ، زائدة . والنص كله غير منقوط ، ويجوز أن يكون فيه نقص
(١٠) فى الأصل : المستوى .
(١١) يمكن فى الأصل قراءتها : بحركة أو : لحركة .

إنا قد ذكرنا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أن الريح الجارية بحركة الأشخاص العالية ريحان هما الهابتان من الأقطاب : إحداهما[١] الهابّة من جهة القطب الشمالى ، [و] تسمى الشمال[٢] ، والأخرى الهابة من جهة القطب الجنوبى ، [و] تسمى الجنوب .

وهاتان الريحان هما سيلان الهواء إلى خلاف جهة الشمس ، أعنى أن الشمس إذا كانت فى الميل الشمالى ، سال الهواء إلى الميل الجنوبى ؛ وإذا كانت فى الميل الجنوبى ، سال الهواء إلى الميل الشمالى ، للعلل التى قدمنا وصفها[٣] فى أقاويلنا التى ذكرنا فيها الرياح[٤] ، وهى أن الشمس إذا سامتت جهةً من الأرض أَحْمَتْ ذلك الجو حَمْياً شديداً ، فاتسع ، واحتاج إلى مكان أوسع ، وانقبضت الجهة من الجو المضادّ لجهة الشمس ، لشدة بردها ببعد الشمس عنها ، فاحتاج إلى مكان أضيق ، فسال الهواء المتسع إلى جهة الهواء المنقبض المحتاج إلى مكان أضيق ، لأنه لا فراغَ مطلقٌ ولا نقصانَ مطاقٌ للجرم[٥] .

فإذا كانت الشمس فى الجهة الشمالية سال الهواء إلى الجهة الجنوبية ، فيسيل ماء البحر بحركة [الهواء][٦] إلى جهة البحر الجنوبية ، فلذلك تكون البحار فى جهة الجنوب فى الصيف بهبوب الرياح طامية[٧] عالية ، فيسمى ذلك مداً سنوياً ، وتقل المياه فى جهة البحر الشمالية لسيلانه إلى الجنوب ، فيسمى ذلك جزراً سنوياً .

فإذا صارت الشمس فى جهة الجنوب سال الهواء بالجنوب[٨] إلى جهة الشمال للعلة التى قدمنا ذكرها ، فسالت جهة ماء[٩] البحر الجنوبية إلى جهة الشمال ، فطمت[١٠] الجهة الشمالية

(١) فى الأصل : أحدهما .
(٢) ويمكن ضبطها : الشمأل .
(٣) فى الأصل : ذكرها ، وهى مصححة فى الهامش : وصفها .
(٤) تجد كلاما عن الرياح مثلا فى رسالة الكندى فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر ، وهى منشورة فيما تقدم ، ص ٧٠ فما بعدها .
(٥) ويمكن القول : لا فراغ مطلقا ولا نقصان مطلقا للجرم .
(٦) زيادة للإيضاح .
(٧) فى الأصل : طانية — وفوق شطر الكلمة الأخير تصحيح يجعلها : طامية .
(٨) هكذا الأصل .
(٩) يمكن قراءتها على فتح الميم وعلى تشديدها .

وعلا الماء فيها ، وسمى ذلك مدا سنويا ، وقلّت المياه فى جهة البحر الجنوبية ونقصت ، فسمى ذلك جزراً سنوياً .

فإذا وافق بعض الكواكب السيارة الشمس ، وهى فى أحد البيوت الجنوبية أو الشمالية ، واشتدّ حموها[١] ، واشتد لذلك سيلان الهواء ، فكان المد السنوى فى خلاف جهتها أشد وأكبر[٢] ، وكان الجزر أيضاً أشد وأكبر .

فأما المد الشهرى فإنه يعرض فى كل شهر ، فى الاجتماع والامتلاء ، بحالين مختلفتين . أما الاجتماع فإنه لمقارنة الشمس يزيد فى المد السنوى ، ويضعف عن زيادة مثل ذلك [فى المد الشهرى ؟][٣] لاضمحلال نوره وانعكاسه إلى العلو أعنى إلى جهة الشمس .

فأما فى الامتلاء فيحمى الجوّ حمياً شديداً ، وتظهر زيادته فى المد الشهرى ظهوراً بيناً .

وكذلك يعرض إذا ربع الشمسَ من الجهتين جميعاً ؛ أعنى من يمين الشمس ويسارها[٤] فإنه فى ذلك الأوان ينقص بالدنوّ وشدة الهبوط إلى الأرض . فإن وافق فى ذلك الأوان أن يكون فى فلك حضيض تدويره ، كان المد الشهرى أزيد ؛ وإن اتفق أن يكون فى ذروة فلك تدويره ، كان أقل من ذلك .

فأما المواضع من الفلك الفاصلة أبعاد ما بين الاجتماع والتربيع [الأول][٥] وما بين التربيع [الأول] والمقابلة ، وما بين المقابلة والتربيع الثانى ، وما بين التربيع الثانى والاجتماع ، بنصفين نصفين ، فإنها المواضع التى إذا حلّها القمر ، كان نقصُ الماء وجزره الشهرى أشدَّ ما يكون وأكبره[٦] ، إلا أن الفاصلَ مابين التربيع الأول والامتلاء ، [والامتلاء] والتربيع الثانى ، بنصفين نصفين ، أفضل جزراً من الفصلين الآخرين ، أعنى المتوسطين بين

(١) فى الأصل : حاوها .   (٢) غير منقوطة فى الأصل .

(٣) يظهر أنه قد نقص شىء من الكلام هنا — وقد أكملناه على سبيل الاجتهاد وعلى هدى الكلام التالى ، راجع الاستدراكات .

(٤) يقصد التربيعين الأول والثانى ، كما يلى من كلامه .

(٥) ما بين المضلعين زيادة لإكمال التقابل فى العبارة .   (٦) غير منقوطة فى الأصل .

الاجتماع والتربيع الأول ، والتربيع الثانى والاجتماع ، لأن القمر فى الفصلين اللذين يليان الامتلاء أكثر ضوءاً منه فى الفصلين الآخرين اللذين يليان الاجتماع .

وقد يغير[١] ذلك مشاهدة الزهرة وعطارد للقمر أو غيبتهما عنه ومخالفتهما له فى الجهة ، لمشاكلتهما[٢] للجرم الأوسط ، أعنى الأرض والماء ، فإنهما ظاهرا الأثر فيهما ، لمثل العلة التى قدّمنا من مشاكلة القمر للأرض . فإن العدد الأول التأليفى المنسوب إلى كرتيهما وهى الرابعة من الأكثر من العدد المنسوب إلى كرة الأرض والماء ، وهى الكرة الأولى من السفل من نسبة المضاعف الاثنينى[٣] ، كما بينا ذلك فى كتابنا « فى نضد العالم ومُشاكلة أكَرِه » .

فنقول إن فلك معدل النهار وفلك البروج دائرتان عظيمتان ، تقاطعان[٤] على أنصافهما . وميل دائرة فلك البروج على دائرة معدل النهار فى جهة الشمال مساوٍ[٥] ميل دائرة فلك البروج عن دائرة معدل النهار فى جهة الجنوب . فالنقلبان[٦] اللذان هما نهاية الميل فى الجهتين جميعاً بالطبع متفقان ، وأمّا بالعرض فمختلفان ، أعنى أنهما جميعاً منقلبان[٧] ، إلا أن أحدهما تُقبل منه [الشمس][٨] من الشمال إلى معدل النهار ، والآخر تقبل منه من الجنوب إلى معدل النهار .

وكذلك الاعتدالان بالطبع واحدٌ ، إلاّ أن أحدهما تخرج منه المتحركات السماوية إلى جهة الشمال ، والآخر تخرج [منه][٩] إلى جهة الجنوب .

وكذلك الحر المتوسط بين المنقلب والاعتدال متساوٍ بالطبع ونظيره ، متضادّان بالعرض ، لأن أحدهما يخرج منه إلى ضد الجهة التى يخرج من الآخر إليها[١٠] .

(١) هذه الكلمة فى آخر سطر ضاق بها ، ويجوز أنه ينقصها حرف : يعترض — راجع الاستدراكات .

(٢) فى الأصل : لمشاكلتها .   (٣) هكذا الأصل ، دون نقط ، والقراءة اجتهادية . أما الكتاب الذى يذكره المؤلف فيما يلى ، فلا نعلم أنه موجود .

(٤) الأصل هكذا ، دون نقط كامل — والفعل مضارع ، وهو صحيح .

(٥) أصل : مساوى .   (٦) فى الأصل : فالملتقيان ، بدون نقط . وقد أصلحناها طبقا للكلام التالى .   (٧) هكذا الأصل .

(٨) زيارة ليست فى الأصل ، ويظهر أن كلاما سقط . ويمكن إصلاحه على أكثر من وجه .

(٩) زيادة للايضاح .   (١٠) هذا الأصل تماما . ويمكن ضبطه على أكثر من وجه .

فإذْ(١) كل فلكى(٢) ونظيره بالطبع واحدٌ ، فينبغى أن يفعل فعلاً واحداً فيا نسبتُه إليه متساوية .

فأما دائرة معدل النهار والدائرة الموازية لها ، فهى واحدة بالطبع ، وليس يعرض لها ما يعرض للمائلة ؛ فينبغى أن يكون فعلها فيا فعلت فيه من جهتها فعلاً واحداً . وأما من جهة المنفعل بها [فيكون الفعل](٣) على قدر المواضع الموضوعة للانفعال بها .

والأرض كرِيّةٌ ، فنهايات المواضع المتباعـدة فيها جداً ، حتى تعرض فيها نهايات الأفعال ومباديها ، أربع مواضع ، وهى :

سمت الرأس من فوق الأرض ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد السماء ؛ ومقابل ذلك من تحت الأرض ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد الأرض ، وأفق المشرق والمغرب ، وهو الذى يسميه القدماء من المنجمين وتد [المشرق ووتد](٤) المغرب .

وأما الأفعال التى تكون فى الانقلابات والاعتدالات فهى المنسوبة للشمس والشهرية للقمر(٥) .

ولـكل كوكب من [الـكواكب](٦) سنتُه ، إذْ لـكل(٧) كوكب سنةٌ من دوره وشهرٌ من مقارنته الشمسَ .

فأما الانفعالات التى تكون فى دائرة معدل النهار والدائرة الموازية لها فى الأوتاد الأربعة [ف] هى على الانفعالات اليومية ، لأن الدور فى الدوائر المتوازيات يتمّ فى يوم وليلة . فإذا كان لا تضادَّ لـكل دائرة من الدوائر المتوازية ، [لا](٨) بالطبع ولا بعرض ، فليس يختلف الفعل فيها من جهة ما حلّ فيها من الأشخاص العالية .

---

(١) فى الأصل : فإذا ، فيمكن على هذا أن نقرأها : فإذن .
(٢) هكذا الأصل .
(٣) زيادة اجتهادية بقصد الإيضاح ، قياسا على ما يلى .
(٤) زيادة ليست فى الأصل .
(٥) يظهر أن كلاما سقط من العبارة المتقدمة .
(٦) زيادة ليست فى الأصل .
(٧) فى الأصل : كل .
(٨) زيادة لتفادى اللبس .

فإذن(١) أيضاً يختلف الفعل فيها من جهة الموضوع لقبول الانفعال منها ، أعنى الأرض وما عليها من الكائنة الفاسدة ؛ و إنما يختلف الموضوع للانفعال بوضعه من الفاعل ، إذ هو أيضاً بالطبع أحدٌ(٢) ، وإنما يختلف بعرض ، أعنى أن كل موضع من الأرض هو بالطبع واحدٌ ، إلاّ أنه يعرض له أن يكون مشرقاً لموضع ومغرباً لآخر ، ومسامتاً وسط السماء لآخر ، ومسامتاً وتد الأرض لآخر .

فإذن(٣) للمنفعل أن يقبل من الفاعل فيه ، إذا كان فى مشرقه ضد ما يقبل فى وسط سمائه ، وإذا كان فى مغربه ضدَّ ما يقبل منه ، إذا كان فى وسط سمائه ، وإذا كان فى وتد أرضه ضدَّ ما يقبل منه ، إذا كان فى مغربه ، وإذا عاد إلى مشرقه ضد ما يقبل ، إذا كان فى وتد أرضه ، وإذا كان فى مشرقه أو مغربه ، قبل منه ضـدَّ ما يقبل منه ، إذا كان فى وسط سمائه أو وتد أرضه(٤) .

فإذا كان فى مشرقه أو مغربه قبل منه قبولا واحداً ؛ فلذلك ما تعرض الأحداثُ فى كل موضع من الأرض ، فى جوّه ومائه وأرضـه ، إذا حلت الأشخاص العالية الفاعلة فى أحد الأوتاد الأربعة ، مضادّة ما كانت عليه قبل ذلك ، فى الأكثر ، أعنى ما لم يكن بعضُ الأشخاص العالية المشتركة فى الفعل مناقضاً لبعض .

فأما إذا كان الواحد منها منفرداً بالفعل وأقواها فعلاً ، فإنه يفعل ، متى صار فى أحد الأوتاد ، ضدّ ما فعل فى الوتد الذى قبله . وإن كان أقوى الفاعلة فيه وكان غيره مناقضاً له ، رُئى(٥) فعلُه أنقص بقدر قوة مُناقِضِه .

وإن كان المشاركُ له فى الفعل أضعفَ منه ، وهو موافقٌ له فى الفعل غيرُ مناقض له ، رُئى(٦) فعلُه أقوى .

---

(١) فى الأصل : فإذا.
(٢) هكذا الأصل ، بمعنى : واحد ، كما يلى بعد قليل .
(٣) فى الأصل : فإذا .
(٤) يمكن تغيير بعض الـكلمات المتكررة الورود ، لـكن المعنى واضح .
(٥،٦) فى الأصل : رأى .

والمد والجزر اليومى ، كما حددنا ، أكبر الفعل فيه للقمر . فإذا كان القمر يتحرك حركة اليوم والليلة ، التى هى حركة الدوائر المتوازية ففعلُه واحدٌ من قبله[١] . وليس يمكن أن يكون المد أبداً لحركة القمر اليومية ، فيكون لا نهاية له ، وينطبق[٢] وجه الأرض كله بالماء ، بل يصير مواضع العناصر كلها وما فوقها ، وتبطل العناصر وما فوقها .

وليس يمكن أن تستحيل العناصر[٣] بكليتها إلى عنصر واحد[٤] . ولا يمكن أن يستحيل الذى لا ضدّ له مما فوق العناصر ؛ فإذن[٥] يكون ما لا يكون ، إن كان مدٌّ بلا نهاية ، وتكون أجرامُ العالم كلها ليس إلا ماء فقط .

فإذن[٦] باضطرار أن يكون مدٌّ وجزرٌ ، لتكون الأشياء ثوابت على سرح واحد ونظم واحد وتدبير[٧] واحد ، أيامَ مدتها التى قسم لها مبدعُ الكلِّ ، تبارك وتعالى .

فما أعجب ما هيَّأت حكمتُه الجليلة اللطيفة فى سبلها ، من التقدير فى الغرض ، من جهة المنفعل ، إذ كان الفاعل واحداً[٨] غير متبدل . فإنها صيرت هذه المواضع الأربعة ، المسماة أوتاد العالم ، لكل موضع من الأرض وما عليها من الكائنة الفاسدة ، أسبابا لقبول اختلاف الفعل من الفاعلة الحالّة لها .

فإن القمر إذا صار فى مشرق موضع كان أولُ وقوع ضوءه[٩] عليه ، فابتدأ[١٠] فى الحمى وقبول الزيادة فى الأجزاء[١١] ؛ إلا أن [ذلك][١٢] أظهر ما يكون فى الماء ، فكلما علا ، كان

---

(١) فى الأصل : يفعله واحد من قبله . هكذا بدون نقط كامل — وقد يجوز أن كلاما من النص قد سقط ؛ وقد أصلحناه وضبطناه اجتهادا ، ويمكن إصلاحه وضبطه على نحو آخر . والمعنى الذى يريده الكندى واضح من كلامه التالى .

(٢) يقصد : يتغطى .

(٣) بعد كلمة : العناصر ، هنا ، عبارة : وما فوقها — وهى مضروب عليها .

(٤) راجع الجزء الأول من رسائل الكندى ، ص ٢٢٠ .

(٥،٦) فى الأصل : فإذا .

(٧) فى الأصل : وقد تبين .

(٨) أصل : واحد .

(٩) أبقينا صورة الكلمة كما هى عليه والمقصود : ضوئه .

(١٠) أصل : ابتدى .

(١١) يقصد من الزيادة فى الأجزاء التمدد .

(١٢) زيادة للايضاح .

حمى ذلك الموضع له أشد ، حتى يصير فى وتد سمائه ، فهو نهاية قبول ذلك [الموضع][١] للحرارة ، لحركة القمر ، ونهاية مدّه ، لأن الأجرام ، كلما حميت احتاجت إلى مكان أوسع ، كما قلنا متقدما .

فإذا انحدر عن ذلك الموضع الذى هو وسط السماء نقص حرُّ الموضع من الأرض المنفعل به ، بقدر ما انحطّ ، و بردت أجرام ذلك الموضع ، فاحتاجت إلى مكان أضيق ، فجزر الماء ، أعنى نقص ؛ ثم لم يَزَلْ متزيّدًا فى الجزر [مع تزيّد القمر فى الانحطاط نحو المغرب ، حتى ينتهى إلى نقطة المغرب ، فيكون ذلك نهاية الجزر][٢] .

ولذلك ما قلنا إن حلوله فى كل وتد يضاد الوتد الذى قبله ، لأنه النهاية فيه[٣] فى البعد فى الدور ، أعنى [نهاية] التصعد ونهاية الهبوط .

فإذن وسط السماء يضادُّ المشرق فى الفعل ، والمغرب يضاد وسط السماء فى الفعل ، ووسط السماء[٤] يضاد المغرب فى الفعل ، والمشرق يضاد وتد الأرض فى الفعل .

فإذن المشرق والمغرب يضادّ كل واحد منهما وسط السماء ، ووتد الأرض ووسط السماء يضادّ كل واحد منهما المشرق والمغرب .

فإذن عندما ابتدأ[٥] المدُّ فى الموضع ، حين صار القمر فى المشرق من ذلك الموضع ، ابتدأ فى مقابلته[٦] التى تسمى سمت وتد الأرض .

وحين ابتدأ الجزر فى الموضع ، حين زال عن مسامتته القمرُ ، ابتدأ الجزر فى مقابله[٧] المسمى [سمت] وتد الأرض .

وكذلك إذا[٨] صار فى مغربه ، ابتدأ المدُّ فى الموضع المسمى سمت وتد الأرض ؛ فابتدأ المدُّ أيضاً فى مقابله الذى هو الموضع الذى فرضنا أولاً .

وحين انتهى القمر إلى وتد الأرض ، كانت نهايةُ المد فى الموضع [المسمى سمت وتد الأرض وفى] المقابل له الذى فرضنا ، وهو سمت وسط السماء .

---

(١) مابين القوسين زيادة فى نسخة اكسفورد ، التى وصلتنا الآن . وسنقتصر على الإشارة إلى ماهو مهم فيها . ويراجع الباقى فى الاستدراكات .

(٢) زيادة فى نفس النسخة .

(٣) فى اكسفورد : منه .

(٤) فى اكسفورد : ووتد الأرض .

(٥) فى الأصل : فإذا ... ابتدى .

(٦) هكذا الأصل ، على التأنيث .

(٧) هكذا الأصل ، على التذكير .

(٨) فى اكسفورد : حين .

وحين زال القمرُ عن سمت وتد الأرض ابتدأ[١] الجزر فى الموضع المسمى وتد الأرض وفى الموضع المقابل له الذى فرضنا ، الذى هو سمت وتد السماء[٢] .

وحين صار القمرُ إلى مشرق[٣] الموضع الذى فرضنا ثم صار[٤] الموضع المسمى سمت وتد الأرض ومقابله الذى فرضنا الذى هو سمت وتد السماء ، وحين زال القمر عن مشرق [الموضع][٥] الذى فرضنا ، عاد المد مبتدئاً فى الموضع الذى فرضنا ومقابله ، للعلل التى فرضنا ذكرها ، حين ذكرنا الأوتاد المتضادة[٦] الأفعال فيها ، مع ما[٧] أن المد الذى يكون فى نهار القمر أكبر وأغزر من المد الذى يكون فى ليله ، والجزر الذى يكون فى نهار القمر أضعف من الجزر الـكائن فى ليله من جهة القمر .

فصيرّت حكمةُ البارى ، جل ثناؤه ، ولطفُ سبلها وجلالةُ قوّتها المواضعَ المتقابلة[٨] متفقةً ، لتساوى الأفعال فيها ؛ فإن المطالع[٩] وسعة[١٠] المشرق فيها واحدة أبداً ، [و][١١] كذلك كل ما[١٢] يعرض فيها .

فأما التى ليست متقابلة بالوضع ، كأوساط السماء والآفاق فمختلفة[١٣] الأفعال فى جلائل أمورها ولطائفها ، فإن أقدار مطالع البروج فيها مختلفة ، وسعة الميول ، لاختلاف الأقطاب [و]

---

(١) فى الأصل : ابتدى . (٢) فى الأصل : الأرض — وهوخطأ .

(٣) فى الأصل : المشرق ، وقد أصلحناها على هـذا الوجه ويمكن إصلاحها هكذا : إلى المشرق [من ، فى] الموضع ... ثم صار [إلى ، فى] الموضع المسمى . . الخ .

(٤) هكذا الأصل ، وفى النسخة الأخرى : ثم جزر — والأغلب أن : ثم ، زائدة .

(٥) محل كلمة : الموضع ، هذه ، كلمة : الأرض ، وقدضرب عليها ، ومازدناه يطابق النسخة الأخرى .

(٦) فى الأصل : المضادة .

(٧) فى الأصل : معا . وفى النسخة الأخرى : مع أن . والمقصود : مع كون .

(٨) فى الأصل : المقابلة ، وقد أصلحناها طبقا للـكلام التالى ، والمقصود ، هو المواضع المتقابلة فى الوضع ، كما يلى أيضاً . (٩) فى الأصل : الطالع ، وقد أصلحناها طبقا لما يلى .

(١٠) هكذا الأصل ، ولعل المقصود هو مقدار الميل ، كما يؤخذ ذلك من الـكلام التالى .

(١١) زيادة لإكمال الـكلام . (١٢) فى الأصل : كلما .

(١٣) فى الأصل : المختلفة ، لـكن المعنى غير كامل .

الآفاق ، [فإن][١] القسى المحدودة لكل واحدة من الدوائر المتوازية ومعدل النهار من فلك[٢] البروج فى دوائر الآفاق ودوائر أنصاف النهار مختلفة ، لاختلاف وضع الآفاق .

فكلُّ موضع من الأرض يظهر فيه المدُّ والجزر اليومى ، فإنما يظهر فيه حين يبتدئ طلوع القمر [عليه] ، ويبتدئ جزره حين يبتدئ زوال[٣] القمر عن سمت رؤوس أهله ، ويتم الجزر حين يصير القمر فى مغربه ، ثم يبتدئ المد[٤] [فيه] حين يزول القمر عن مغربه ذاهباً إلى وتد الأرض ، ويتمّ حين يسامت وتد أرضه ؛ ثم يبتدئ الجزر فيه ، حين يزول القمر عن وتد أرضه ، ذاهباً إلى مشرقه ، ويتمّ ، إذا صار فى نقطة مشرقه ، [ثم يبتدئ المد أيضا ، إذا زال القمر عن نقطة مشرقه] ، كما قدمنا .

وإنما صار المد يظهر فى مثل هذه الأنهار الصابة[٥] فضول[٦] الأمطار وذوب الثلج والعيون والبزوز[٧] إلى[٨] البحر فى أغبابة ، كغبّ[٩] فارس وما أشبهه ، لأن هذه الأغباب تتشعب من بحر الحبشة ؛ وطوله ، على ما ذكر من عنى بمساحة الأرض وتصويرها على مواضعها من العروض الفلـكية والأطوال الفلـكية ، ٦٠٠٠ ميل وعرضه ٢٧٠٠ ميل[١٠] ، وهو تحت معدّل النهار[١١] ، آخذاً من المشرق إلى جهة المغرب .

فدور الأشخاص العالية السيّارة مع ماسامت[١٢] من موضعه من الثابتة ، إذا كانت

---

(١) زيادة للإيضاح . وهى تطابق النسخة الأخرى . (٢) فى الأصل : تلك .

(٣) فى الأصل : طلوع . (٤) لعل المقصود ابتداء المد فى الجهة الأخرى أيضاً .

(٥) بعد كلمة : الصابة ، بياض قليل فى الأصل .

(٦) فى الأصل : فصول ، والمقصود من الفضول ما يفضل ويفيض ويزيد من الأمطار .

(٧) هكذا الأصل ، والبز آخر النهر . ويجوز أن تكون : النزوز (٨) فى الأصل : التى .

(٩) الغب بضم الغين الضارب من البحر حتى يمعن فى البر .

(١٠) مكان الصفر فى هـذه الأرقام ما يقابل فى كتابتنا الحديثة رقم الخمسة ، وقد تأكدت لنا صحة ضبطنا للأرقام من مراجعة كتاب التنبيه والإشراف للمسعودى ، ط . ليدن ١٨٩٣ م ص ٥١ ، حيث يذكر المسعودى كلام الـكندى بنصه ، نقلا عن رسالة الـكندى « فى البحار والمد والجزر » نفسها .

(١١) يقول المسعودى فى نفس المصدر ، عن بحر الحبشة ، الذى يقصد به المحيط الهندى ، إنه مساو فى الطول لخط الاستواء .

(١٢) هكذا فى الأصل ، وفى النسخة الأخرى : مع ماسامت موضعه من الثابتة ، والأرجح أن النص ناقص .

السيارة فى القدر من الميل على ما لا تجاوزه[1] ؛ فإذا خرجت عنه ، كانت منه قريبة فاعلة[2] من أوله إلى آخره فى كل يوم وليلة ، وهو مع ذلك فى الموضع القابل للحسّى ، وقليل[3] ما يعرض فيه من الزيادة ، ويكون فى هذه الأنهار التى يظهر فيها المد بيّناً كبيراً[4] .

فأما البحر الفاصل بين لوبية وأرفى[5] ، أعنى بين مصر وما كان متصلاً بها إلى المغرب و بين بلاد الروم وما اتصل بها إلى المغرب ، فإنه صغير ، إذا أضيف إلى بحر الحبشة ؛ فإن الذين عنوا بمسحة الأرض إنما ذكروا أن طوله من صور وصيدا اللتين بالشام إلى أعلام هرقل[6] التى بالأندلس ، وهى آخر عمارة الأرض المتصلة بعمارتنا من جهة مغربنا ، ٦٠٠٠ ميل ؛ وأعرض موضع فيه ٤٠٠ ميل[7] ، وهو خارج عن مدار الكواكب ، فليس [ما][8] يعرض له من الحمى ، كما يعرض لبحر الحبشة ؛ فالذى يعرض له من المد قليلٌ خفىٌّ بالإضافة إلى ما يعرض لبحر الحبشة ، والذى يظهر منه فى الأنهار الصوابّ فيه أيضاً بقدر ما يستحق ذلك القدر ، و إن كان فيها أبين منه فى لجته .

---

(١) غير منقوطة فى الأصل ، وفى النسخة الأخرى : مالا تجاوزه — وقد يبدو أن فى الكلام نقصاً .

(٢) هكذا الأصل ، وفى النسخة الأخرى : كانت مابه قريبة فاعلة فيه — وليس النقط كاملا .

(٣) يمكن قراءتها فى الأصل : فقليل ، وقليل .

(٤) فى الأصل : بين كبير ، دون نقط — والمقصود هو كبر المد فى الأنهار التى تصب فى المحيط الهندى .

(٥) هكذا فى الأصل . وكنا قد جوزنا فيما تقدم (ص ٧٤) أن تكون كلمة أرفى يقصد بها ناحية بلاد اليونان ؛ وذلك لأننا لم نجد كلمة أرفى فى معجم البلدان . وقد أدى مزيد البحث الى أنها أروفى ، وهى بلغتنا الحديثة : أوروبا . وفى عصر الكندى كانت تدل على قسم من المعمورة فيه البلاد الأوروبية المعروفة آنذاك — وأما الأقسام الأخرى فنها لوبية المقصود بها المعروف من افريقية . راجع مثلا المسالك والممالك لابن خرداذبة ، ط . ليدن ١٣٠٦ هـ ص ١٥٥ وكتاب البلدان لابن الفقيه الهمدانى ، ط . ليدن ١٣٠٢ هـ ص ٦ — ٧ — وعلى هذا لابد من تصحيح ما قلناه فى ص ٧٤ مما تقدم .

(٦) فى الأصل : أعلام هرقلة ، والمشهور أنها تسمى أعمدة هرقل أو أعلام هرقل .

(٧) قارن التنبيه والإشراف للمسعودى ، ص ٥٦ .

(٨) زدنا هذه الكلمة للإيضاح .

فهذه[1] ، كان الله لك مسدِّداً ، العلل الدالة على أنواع المد والجزر ، التى حددنا . وهى مأخوذة من أقاويل شتى غير واحد ، لأن كل صناعة ذات أوائل وأوائلها[2] الموضحات لها خاصة بصناعة أخرى ، وليس إيضاح الأشياء جميعاً من جهة واحدة ولا بمعنى واحد من التثبيت[3] .

فهذا فيما سألت كافٍ ، كفاك الله المهم من جميع أمورك وحاطك بالصنع فى جميع دهرك !

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) فى الأصل : فهذا — وقد أصلحنا النص طبقا لما يلى .

(٢) ويمكن أيضاً قراءتها فى الأصل : فأوائلها .

(٣) هكذا فى الأصل ، دون نقط ، وهى منقوطة فى النسخة الأخرى — ويجوز أن تكون محرفة عن : التبيين أو أن تكون بمعنى الإثبات والبرهنة .

تصحيحات واستدراكات

استدراكات مطبعية وأخرى أساسية :

ص ٨ هامش ٣ س ٢ اقرأ : ١٧٧ — ١٧٩

» ١٠ » ٢ » ٢ » : أو فى الذهن

» » » ٦ » ٣ » : ويمكن أن ينفصل عنها .

» ١٢ » ١٢ » ١ » : يُزاد فى هذا الهامش : وهذه الكلمة اللاتينية تقابل الأعراض بالمعنى الفلسفى .

» ١٩ » ١ » : Oportet .

» ٢٤ » ٩ » : هما جوهرٌ واحد .

» ٢٦ » ٢ » : الطاحونة وما يدور فى الأشياء العرضية ، أو : الرحى وما يدور ... الخ .

» ٢٦ » ٥ » : أن تكون إلى الوسط .

» ٣١ » ١ » : contradicentis nobis = المخالفين لنا .

» ٣١ » ١٠ » : comprehendit .

» ٤٤ » ١٢ » : وأن المتحركة إلى الوسط باردة .

» ٤٥ هامش ٦ » ١ » : أن الفلك مركب من العناصر .

» ٤٦ » ٤ » : المقصود هو أن المركب مركب من عناصر أو من أركان متغالبة .

» ٤٨—٤٩ : النص فى هذا الموضع كما فى الأصل وبعد إصلاح قد نبهنا عليه . ويغلب على ظننا أن فى الأسطر من ٢ إلى ٤ تكرارا أو أن يكون قد سقط من النص شىء .

ص ٥٥ س ٢ : النص كما نقلناه ؛ ويجوز أن تكون كلمة : نصحا ، زائدة أو أن يكون قد سقط من النص شىء .

ص ٥٥ هامش ٧—١٠ اقرأ : فى الأصل : ذو .

» ٥٦ س ٣ » : المرتبة تحت الكل ، بدلا من : المركبة تحت الكل .

» ٥٨ : يصحح هامش رقم ٣ هكذا : فى الأصل : ثلاثين ... العنصر ، على التوالى — وهذا الهامش خاص بالكلمتين اللتين عندهما رقم ٣ فى المتن . ويصحح رقم ٢ الذى عند كلمة : متحركان ، بحيث يكون ٤ .

» ٥٩ » ٨—٩ » : فأُضيف ذو الاثنتى عشرة قاعدة .

» ٦١ » ١٢ » : غير متكثر ولا متبدل .

» » » ١٩ » : وحركة وسكون وغير ذلك .

» ٦٢ » ١٢ » : إذ كل موجود ، فيه الوحدة ، متكثر .

» » » ١٤ » : فإن الكرة ، وإن كانت لا تتكثر ... أو : فإن [الأشياء أو الأجرام أو الأجسام] الكرية ، وإن كانت لا تتكثر ...

» » » ١٧ » : فعلة كل وحدة موجودة ...

» » هامش ٦ » ١ » : قد سقطت مما يلى كلمة تصل الكلام .

» ٦٣ » ٢ » : إذ العدد منته .

» ٧٠ » ١٤ » : يمكن قراءة : فى التسخين ، بدلا من : من التسخين ، على سبيل الإصلاح للنص . ومن الجائز أن يكون النص قد سقط منه شىء .

» ٧١ هامش ٨ » ٢ اقرأ : صيغة جمع من . . .

» ٧٢ » ١٠ » : فانحل (أو فانحلب) أمطاراً . . . الخ وهذا على سبيل إصلاح النص .

ص ٧٤ س ٩ اقرأ : أرُوفى ، أى أوروبا — قارن هامش رقم ٥ ص ١٣٢ من الكتاب . قارن أيضاً كتاب التنبيه والإشراف للمسعودى ص ٣١ من الطبعة الأوروبية .

« ٧٧ « ٧ « : مواضعهما من الجو — هذا على سبيل إصلاح الأصل .

« ٧٩ « ١١ « : وهذا ما يبدو واضحاً

« ٨٧ « ٣ « : بإمكان اللاتناهى .

« ١٠٣ هامش ٣ « : فى الأصل : فادارك .

« ١٠٤ « ١ « : المشفه ، بدلا من المستضيئة .

« « « ١١—١٢ « : لم يكن بينها وبين الشروقية فى البعد من الشمس قدر له فى بعدها من الشمس أثر

« ١٠٧ « ١٥ « : . . . وهى [سائرةٌ] الثابتةَ .

« ١١١ « ٢ « : يحلله الحرُّ بدور الشمس ، بدلا من : يحلله الجو . . .

« « « ١٣ « : إما أن ترشح إلى بركة ظاهرة أو باطنة ، بدلا من : . . . تربة . . .

« « « ١٥ « : رشحاً نزًّا ، بدلا من : رشحا بريا — هذا على سبيل إصلاح النص .

« ١١٢ « ١ « : وهذا الحسى أيضاً .

« ١١٥ « ٧ « : من الخزف إلا المتخلخل منه الجديد .

« « « ١٣ « : يمكن قراءة : بقدرما ينزل رأس القنينة عن وجه سطح الماء .

« ١١٦ « ١ « : بالإضافة عما كان عليه .

« ١١٧ « ١٤ « : المسك لأجزاء الحديد الموحّد لها .

ص ١١٨ س ١٣ اقرأ : وأن أحرى المتحركات على الجرم الأوسط

« ١٢٠ « ١٤—١٥ « : فى نسبة التضاعف (المضاعف ؟) الاثنينى ... هى نسبة الزائد جزءاً الثلثى (الثلاثى ؟)

« ١٢١ « ١٥ : يمكن أيضاً قراءة : أماع التربة التى تحته .

« ١٢٢ « ٨ « : وظهر فيه غليانٌ بِخَرق الهواء له ظاهرٌ للحس

« « « ١١ « : [إلا أن] نتنه لانبثاثه فى الجو ...

« « « ١٤ « : طموّ الماء وزيادته .

« ١٢٣ : يحذف رقم هامش ٨ ، ويوضع محل رقم هامش ٩ »

ويصحح هكذا : هكذا الأصل ، ولعل الصواب : فسالت مياه جهة البحر الجنوبية .

ويصحح رقم هامش ١٠ بأن يُجعل : ٩

ص ١٢٤ س ٤ اقرأ : واشتد إحماؤها .

« « « ١٨ « : أقل جزرا .

« ١٢٥ « ١٠ « : فالمنقلبان اللذان .

« ١٢٦ « ٧ « : أربعة مواضع

« « « ١١ « : فهى السنوية للشمس .

استدراكات على النصوص :

ص ٨ هامش ١ : لم نهتد إلى ما يساعد على معرفة أصل الكلام المنسوب لأرسطو . ولما كان الجدل (dialectica) يطلق فى العصور الوسطى على المنطق بوجه عام أيضا ، فقد حاولنا أن نجد أصل النص فى كتاب المنطق لأرسطو ، ولكننا لم نصادفه ، ومن المعلوم أن الفلسفة عند أرسطو كانت تشمل جميع فروع المعرفة .

ص ٨ س ٨ : كلمة : نظم ، فى عبارة : نظم النفس ، تقابل فى الأصل اللاتينى كلمة : ordo ، وقد ترجمناها بالكلمة التى تدل على ارتباط أشياء مع انسجامها ، والكندى فى مواضع من رسائله يستعمل كلمة : نظم ، فى هذا المعنى .

على أن زميلينا الأستاذ محمود الخضيرى والأستاذ عبد الرحمن بدوى يؤثران أن نترجم الكلمة اللاتينية بكلمة : أمر ، على معنى أن الفلسفة أمر من أمور النفس وعلى اعتبار أن الترجمة اللاتينية تقابل أصلها العربى مقابلة حرفية .

لكن يجب ألا يعزب عن البال أن المقصود هو أن تقسيم الفلسفة والارتباط بين أقسامها يقابل انقسام قوى النفس والارتباط بينها .

ص ٢٠ س ١٣ : يرى زميلنا الأستاذ الخضيرى أن فى الإمكان ترجمة الأصل اللاتينى هكذا :

وفى هذا دلالة على أن الصورة قوة . وهذه الترجمة تتفق بلا شك مع المعنى السابق واللاحق . على أنه نظراً لأن كلمة : potentia ، يمكن أن تكون فى صيغة الفاعل ، وكذلك فى صيغة مفعول الأداة اللاتينية ، فإن فى الإمكان القول بأن الصورة موجودة بالقوة . وهذا يتفق بلا شك أيضاً مع الكلام السابق واللاحق .

ص ٢٢ « ٢ — ٣ : يشاركنا الأستاذ الخضيرى فى القول باضطراب النص اللاتينى ، ويقترح إصلاحه بحيث يكون المعنى هكذا مثلا : أما الصورة فهى النار ، أى هى القوة التى إذا اجتمعتا (أى الحرارة واليبوسة) ، صارت النار من الهيولى .

ص ٤٨ س ١٤ — ١٥ : أثبت الكندى فى أكثر من رسالة أن من المستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له ، تجد هذا فى الرسائل الأولى التى نشرناها فى الجزء الأول من رسائله .

ص ٤٨ س ١٤ — ٤٩ س ١ — ٣ : يظهر أن فى كلام الكندى تكراراً أو أن النص قد سقط منه شىء ، لكن المعنى العام واضح .

ص ٥٤ هامش ١ : ربما يعين على فهم هذه الرسالة أيضا مراجعة مواضع من رسائل إخوان الصفاء ، فيها تعرض لبعض ما جاء فى رسالة الكندى .

ص ٥٦ س ٥ — ٨ : لم نستطع أن نصل فى تصحيح قول المؤلف : التى هى والأرض واحدة ، وقوله : وهما واحدة بالقوة وذاتها ، إلى شىء نطمئن إليه . وأغلب الظن أن كلاماً قد سقط من النص أو أن فيه خطأ . ولما كان قد ثبت من المقارنة بين نسخة الرسائل التى بين أيدينا ونسخة أخرى حصلنا عليها لبعض الرسائل ، أن فى نسختنا أخطاء كثيرة وأنه

قد سقطت منها عبارات شتى ، فلا نحب إصلاح النص بالاجتهاد ، مهما كان احتمال الصواب ، كيلا نفرض رأياً على متخصص .

ص ٥٧ س ٣ : لم نجد ما يلقى ضوءا على عبارة : مقاطر الفلك ، والمقصود هو الأوضاع والنسب ، وهذا ما يدل عليه الكلام التالى .

ص ٥٨ ، ٥٩ : نقلنا النص مطابق للأصل المخطوط ، ويظهر أن فيه خطأ لا شك فيه . والمعنى الذى يؤخذ من الكلام التالى هو أن كل طائفة من الأشياء المختلفة المحسوسة تنتهى إلى علة واحدة ، وكل العلل تنتهى إلى علة أولى واحدة . ويرد فى كلام الكندى (ص ٦٣ س ١) ما يدل على أن « الهوية » منتهى تصاعد الأشخاص والصور . وعلى هذا فربما كان قصد الكندى أن كل شىء يدل على التوحيد أو أن كل نهاية لكل مجموعة من الأشياء واحدة . ورغم أننا لا نحب التخمين فيمكن أن نقترح لإصلاح العبارة الغامضة هذه الاحتمالات : بل فى كل [شىء] منته إلى الهوية ، بل فى كل [شىء] يُنْتَهى إليه ، بل فى كل مُنتهًى [دليلُ] إلٰهية — أو نحو ذلك .

ص ٧٣ س ٩ : من العسير فهم النص من أول : فالمواضع التى يقل عرضها ... الخ ، وخصوصا أن ما يلى يدل على أن الكلام عن مصر ، وهى ليست فى الجنوب ؛ فلا بد أن يكون النص مغلوطاً فى هذا الجزء ، ولا نريد إصلاحه تخمينا . وربما يفيد فى فهم ما يقوله المسعودى فى « التنبيه والإشراف » ص ٢٨ — ٢٩ من الطبعة الأوروبية .

ص ٧٤ هامش ٦ : لم نجد فيما راجعنا من النصوص ما يزيد ما قلناه إيضاحا .

استدراكات تفصيلية على رسالتى الكندى فى اللون اللازوردى ورسالته فى المد والجزر:

وصلتنا وقد أوشكنا أن ننجز طبع هذا الجزء من رسائل الكندى صورة شمسية لرسالتين من رسائله هما رسالته فى اللون اللازوردى ، ورسالته فى المد والجزر . وهذه الصورة الشمسية مأخوذة عن مخطوط بمكتبة « البودليانا » فى أكسفورد .

وليست النسخة الأصلية لهذه الصورة الشمسية أجود من نسخة أيا صوفيا التى اعتمدنا على صورتها الشمسية حتى الآن . ويظهر أن نسخة أكسفورد أحدث عهداً ، وهى منقوطة

ومشكولة أحياناً ، خلافاً لنسخة أيا صوفيا التى تكاد تكون خالية من كل نقط أو شكل . وقد جرى على نسخة أكسفورد قلم التصحيح ، لكنه ليس تصحيحاً شاملاً ؛ وكأن المصحح قد وقف أحياناً عند نقط ملتبسة ، ويبدو أيضاً أن النقط جاء بعد كتابة النسخة ، وفيه خطأ ظاهر أحياناً ، وفيه تصحيح أحياناً أخرى .

وبين النسختين خلاف فى بعض الكلمات . وفى كل منهما نجد أنه قد سقطت كلمة أو كلمات يحتاج إليها المعنى . وليس ثم دليل على أن إحدى النسختين ترجع إلى الأخرى ، وذلك لما بينهما من خلاف فى التعبير فى بعض المواضع . ويمكن من ملاحظة أن بعض المواضع فى نسخة أكسفورد تتفق مع التصحيح المذكور فى هامش نسخة أيا صوفيا ، على أنه بحسب نسخة أخرى — يمكن أن نفترض أن نسخة أكسفورد ترجع إلى النسخة التى صححت طبقاً لها نسخة أيا صوفيا .

ولا شك أن وجود هذه النسخة الجديدة تحت تصرفنا يساعد على إقامة النص وضبطه على نحو أحسن من مجرد الاعتماد على النسخة الوحيدة التى كانت بين أيدينا والتى شعرنا فى كثير من الأحيان بنقصها فى بعض المواضع وشعرنا بإمكان ضبط نصها على أكثر من وجه ، نظراً لأنها ليست منقوطة ونظراً لسقوط بعض الكلمات منها . ونحن قد صححنا بعض المواضع مستعينين بالعقل السليم وبما يقتضيه التعبير التام عن المعنى ، فجاءت نسخة أكسفورد مؤيدة لنا فى كثير مما ذهبنا إليه ، كما جاءت مؤيدة لضبطنا النص وشكلنا له ومصححة بعض أخطاء النسخة التى اعتمدنا عليها . أما الكلمات التى زدناها للإيضاح أو لملء فجوة شعرنا بها عند ضبط النص ، فبعضها موجود فى نسخة أكسفورد وبعضها غير موجود .

فلا بد إذن من أن نشير إلى أهم نقط الخلاف بين مخطوط أيا صوفيا ومخطوط أكسفورد مقتصرين على ما هو صواب أو مهم ، ومنبهين عند الضرورة على رأينا فى قيمة الخلاف بين النسختين .

رسالة الكندى فى علة اللون اللازوردى :

ص ١٠٣ بحسب مخطوط أكسفورد : عنوان الرسالة هو : رسالة يعقوب بن إسحق الكندى

إلى بعض إخوانه فى علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو فى جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

ص ١٠٣ س ٩ بحسب مخطوط أكسفورد : وقد رسمتُ فى ذلك .

» » ١١—١٢ » » » : فإن إدراك لونها على ما هو موجود فى الخبر الصادق .

أما فى مخطوط أيا صوفيا فنجد : فى الحس الصادق — وهذا أقرب للصواب ، لأن الكلام متعلق بإدراك لون السماء ، بحسب ما يعطيه لنا الحس الصادق . فالمسألة مسألة إدراك حسى ، لا مسألة خبر .

ص ١٠٣ س ١٢ بحسب مخطوط أكسفورد : من بعدها عن الأرض .

» » ١٣ » » » : نسخة أكسفورد مثل نسخة أيا صوفيا تماماً .

» ١٠٤ » ١ » » » : التى ليست منحصرة ، كالماء .. والفلك ، المُشِفّة ...

أما فى نسخة أيا صوفيا فنجد : المستضيئة ؛ وهذا ليس صوابا ، لأن المشف من الأجسام غير مستضىء .

ص ١٠٤ س ٢ بحسب مخطوط اكسفورد : لا توجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .

» » ٤ » » » : تؤيد نسخة اكسفورد إصلاحنا للنص .

» » ٥ » » » : التى جاوزت — والأغلب أن هذا خطأ .

» » ٦ » » » : لا توجد كلمة : بل — والأرجح أنه لا بد منها .

» » ٧—٨ » » » : لا توجد الزيادة التى أضفناها ، وإن كانت بحسب الكلام التالى توضح المعنى .

» » ٩ » » » : كالمحررات بالشمس — والخطأ ظاهر .

» » ١٢ » » » : قدرٌ له فى بعدها من الشمس أثر — وكلمة : أثر ، التى ليست موجودة فى نسخة أيا صوفيا تكمل المعنى الذى شرحناه فى الهامش ، لما توقعناه من نقص النص .

ص ١٠٥ س ٨ بحسب مخطوط أكسفورد : البخارى المتحلل من الأرض والماء ، أى الممتزج به — نسخة أيا صوفيا أدق .

« « « ١٣ « « « : تأثير حمى الأرض فيه التى فيه حرارة ، عدم الحرارة . مضروب على عبارة : التى فيه حرارة . ويظهر أن الضرب تجاوز حدوده ، لأن نسخة أيا صوفيا أدق .

ص ١٠٥ س ١٤ بحسب مخطوط أكسفورد : فلم يجزتيك النهاية — وقد ضبطنا النص كذلك ، مع إمكان ضبط آخر .

ص ١٠٦ س ٣ بحسب مخطوط أكسفورد : فإنها إذا كانت لهباً — ونحن قد اقترحنا هذا فى الهامش إصلاحاً للنص .

ص ١٠٦ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : لاتوجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .

« « « ٧ « « « : قبول تلك الأجزاء والشروق النار — وهذا خطأ .

« « « ١٠ « « « : فيرى ذلك للنار الملتهبه جسم ذو لون ساتر . . . الخ ، فلعل الصواب : فيرى لذلك للنار الملتهبة جسمٌ ذو لون ساترٌ . . .

ص ١٠٧ س ٢ بحسب مخطوط أكسفورد : وقديرى البصر ينفذفيه ، ولا يُرى له لون .

« « « ٣ « « « : ساقط من الكلام ما بعد كلمة : المادة ، الأولى ، حتى كلمة المادة الثانية — وهذا سهو من الناسخ ، لا شك .

ص ١٠٧ « ٩ بحسب مخطوط اكسفورد : حتى يشاء باريها جل وعز

« « « ١٠—١١ « « « : فإن طبيعته الإظلام .

« « « ١١ « « « : كان الضياء بالفعل للمنحصرات .

« « « ١٢—١٣ « « « : سقط ما بعد كلمة : المنحصرة ، إلى كلمة : منحصرة الثانية .

« « « ١٤ « « « : فبيّن أنه منحصر لا مستشفّ له — والمعنى هو هو .

ص ١٠٧ س ١٤—١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : يسترها بعضها بعضاً ، الأسفل منها للأعلى ، وهى للثابتة — ولا شك أن : ها من يسترها زائدة . والمقصود أن الأسفل من المتحيرة ساتر للأعلى ، وهذه المتحيرة ساترة للثابتة . ونفس المعنى يُفهم من نسخة أياصوفيا ، وإن كان فيها شىء من عدم الدقة فى التعبير ، لأن نصها هكذا : يستر بعضها بعضاً ، الأسفل منها للأعلى ، وهى الثابتة ...

وواضح أن كلمة : الثابتة يجب أن تكون : للثابتة . وتقدير الكلام هو : أن بعض المتحيرة ساتر للبعض ، وهى ، أى المتحيرة ، ساترة للثابتة ؛ أو : يستر بعضها بعضا ، الأسفل [ساترٌ] الأعلى ، وهى [أى المتحيرة ساترةٌ] الثابتةَ .

ص ١٠٧ « ١٧ بحسب مخطوط أكسفورد : بما يمازجه .

« ١٠٨ « ٤ « « « : واللون المشفّ معا — وهذا خطأ

« « « ٨—١٠ « « « : لا يوجد الدعاء الموجود بعد كلمة : أمورك . وخاتمة الرسالة هى : تمت بحمد الله ومنّه ، وصلاته على سيدنا محمد النبى وآله وسلم تسليما .

رسالة الكندى فى المد والجزر

عنوان الرسالة بحسب مخطوط اكسفورد هو :

« رسالة يعقوب بن إسحق الكندى إلى بعض إخوانه فى المد والجزر » .

ص ١١٠ س ٦ بحسب مخطوط اكسفورد : وكنت أظن .

« « « ٨ « « « : أما أول ماينبغى أن نقول فى ذلك فما المد والجزر — وعلى هذا يحسن إصلاح نسخة أياصوفيا لتكون أصح هكذا : أما أول ماينبغى أن نقول فى ذلك فأنْ نبيّن المد والجزر .

ص ١١٠ س ٩ بحسب مخطوط أكسفورد : إنما يسمى .

ولكن يمكن ضبط النص هكذا : وإنما وَسمتُ ... الخ .

ص ١١٠ س ١٢ بحسب مخطوط اكسفورد : فإن هذا الاسم قد يستعمل فى حالين ثنتين مختلفتين .

ص » » ١٤ » » » : والآخرة بانصباب موادّ فيه ، وهذا هو المد العرضى للأنهار والأودية .

» ١١١ » ٢ » » » : قدر البحار ... فيحلله الحر ... ويستحيل مطراً .

» » » ٤ » » » : دائماً هذا الدور .

» » » ٥–٦ » » » : وأما المنصبّ ... والبخار . فظاهره الزيادة .

» » » ٧–٨ » » » : فبيّن إذن ... إنما هو من زيادة ... بمواد تنصب إليه .

» » » ٩ » » » : فأما ماء العيون فقد تكون الزيادة فيه بعلتين ثنتين .

» » » ١٠ » » » : لا توجد الزيادة التى زدناها بين المضلعين للإيضاح .

» » س ١١ » » » : فإن لها بطون (هكذا ، وهو خطأ نحوى) .

» » » ١٣ » » » : إما يرشح إلى بركة ، وهذا أصح .

» » » ١٤ » » » : سميت قلباً، والمقصود هو جمع : قليب ، أى البئر

» » » ١٤–١٥ » » » : وكان ظهر الماء فيها رشحاً نزاً يسمى حسيا وكلمة نزاً ، أصلها : بزيا ، ثم صححت ونقطت من جديد — والأغلب أن هذا التصحيح هو الصواب .

ص ١١٢ » ١–٢ » » » » : وهذا الحسى قد يكون على حالين : إما قريباً ... حسياً لا يعبر عن اسمه .

» » » » ٣ » » » : لا توجد كلمة : أيضاً .

» » » » ٤ » » » : ركيا فقط .

» » س ٥ » » » » : ينقب من بعضها إلى بعض نقوب حتى تجمع ماؤها .

ص ١١٢ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : فى ركى واحد .

» » » ٧ » » » : وهذه الفقر ربما سيحت .

» » » ٨–٩ » » » : إلى مواضع أهبط ... الفقر الأعظم التى يفيض إليه ...

» » » ١٠ » » » : التى ... فنزع بالدلاء .

» » » ١١ » » » : والأعداد — كما صححنا نسخة أياصوفيا .

» » » ١٢–١٤ » » » : فقد تسمى ... وأما العيون خاصة فهى ... على جهتين ثنتين ...

» » » ١٥ » » » : من النازل من العلو الواصل — لا توجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .

» ١١٣ » ١–٦ » » » : من وجه الأرض فى خروق ومغارات إلى بطونها ... التى فى بطنها . وكذلك مخرجها بمعنيين : أما أحد المعنيين ... والآخر بالانفجار من الخروق يسيح ويسيل على الأرض ... المسماة العيون الفوارة والخرارة ، إلا أن الفائر[1] منها هو ما كان .

ص ١١٣ س ٧ — ١٠ بحسب مخطوط اكسفورد : فأما الخرارة فما كان منحطا من عل فكان لجريه صوتاً خريراً[2] وهو أبلغ ، إذ تساوى قدر المادة ... فى المجرى بسرعة ، ويكون فى الأرض ... لشدة الحركة ... فيكون لحالين .

ص ١١٣ س ١١ — ١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : أما أحدهما فالجاى على ... (وهذا خطأ) فى باطن الأودية ... من أقاويلنا وأنبأنا — ولعل الصواب : وأنبائنا .

ص ١١٤ س ١ — ٥ بحسب مخطوط أكسفورد : ... فأما استحال الهواء بارداً ... وقد يعرض القلب ... رملا عذباً[3] ... إلى كبريتية أو شبوبية ... (ولا يوجد التكرار الذى نبهنا عليه فى هامش ٤) .

(١) فى الأصل الفائر ، وهو خطأ فى النسخ ، لا شك .
(٢) هذا الشكل خطأ ، والصواب : صوت خريرى .
(٣) هذا هو ما اخترناه فى نشرتنا .

ص ١١٤ س ٥ — ١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : أو انتهى إلى طينة حذبة بحره (ظاهر أن نسخة أياصوفيا أصح) ... طرجهارة أو إناء قريب (كما صححنا) ... فإن أصيب الإناء ... عُلِمَ ... فإنه استحال فى باطنه ... و إن أصيب الإناء ... استُدِل ... ورشح من تحته ... ولم يستحل فى بطنه شىء ... و إن أصيب الإناء ... عُلِم أنه من العلتين ... واستحال هواؤه معا ، إلا أن (كما اقترحنا التصحيح) .

ص ١١٥ س ٢ — ٨ بحسب مخطوط أكسفورد : قنينة أو ما أشبهها ... ثم تزنها فيعرف وزنها ... حتى يجتمع منه شىء له قدر ... فتجد وزنها زائداً ... أنه يرشح الثلج ... وأدق مسالك ... من الخزف إلّا (هذه الكلمة ساقطة من نسخة أيا صوفيا) المتخلخل منه الجديد ... الغليظ المارد (خطأ لا شك) .

ص ١١٥ س ٩ — ١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : أعنى زيادة جسم الماء ...

« « « ١١ — ١٦ « « « : وهذا العرض يكون بحمى الأجسام ... احتاج إلى مكان أوسع [وكل جسم برد احتاج إلى مكان أضيق] ، وهذا موجود حسا بآلة تتخذها ، وهى أن تكب قنينة أو ما أشبهها من زجاج [على إناء من زجاج][1] كهيئة المساق ... بقدر ما ينزل رأس القنينة عن وجه سطح الماء .

ص ١١٦ س ١ — ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : و إذا برد الهواء ... عما كان فى وقت حميه ... جائزاً سطح وجه الماء ... إلى خلاف جهة حركته الطبيعية [إن كان الفراغ فى خلاف جهته الطبيعية] ، أعنى الفراغ .

(أشرنا فى نشرتنا فيما تقدم إلى نقص النص . وها هو قد كل — والتجربة رغم نقص النص هى كما لخصناها فى هامش ٢ ص ١١٦) .

ص ١١٦ س ٧ — ١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : فبين ... فإذا تقدم تبيان ... يعرض لحركة الأشخاص ... أعنى بالحركة الدورية ... الخشب إذا حُرِك على الخشب حركة سريعة (كما اقترحنا فى التصحيح) ... وفى غير ذلك من الأجسام ... الجسم الفاعل ذلك ... وضياء النيران ... خفى ذلك [فيه] ، فلم ... فأما إن قرعنا ...

(١) كل ما بين القوسين المضلعين غير موجود فى نسخة أياصوفيا .

ص ١١٧ س ١ — ١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : حتى لربما رُئى ذلك بحيث أن يكون الثوب ينفض ... أو بعض الحيوانات الوبرية ... وسيما حركة الدور الذى يحمى حميا ظاهراً للمحس ... ذوات الثقبين ... المنظوم فى ثقبيها خيط واحد ... إذا وضع فى الخيط أصبع من إحدى جهتى الفلكة ... ثم مد ، حتى يستغرق (كما اقترحنا فى تصحيحنا للنص) ... فَفُعِل به ذلك متواترا ، فإن أدنى ...

ص ١١٧ س ١١ — ١٤ بحسب مخطوط أكسفورد : ... أرسطوطاليس ... الملصق به فى النصول ... زالت بعد الزوال ... الممسك لأجزاء الحديد الموحّد لما ... فى نار بقدر المدة ...

ص ١١٨ س ١ — ١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : أشد من أن يصير ناراً ... وأيضا فإن السهم فى خرقه ... وقد جر بنا هذا القول [لا] لأنه كان عندنا ممكنا ، لكن لنضع التجربة نهاية المحنة ؛ فإن الشىء الذى إنما هو خبر عن محسوس ليس نقضه ... ولا تصديقه أيضا إلا بخبر عن محسوس .

ولكنا عملنا آلة ... وثقبنا ثقوبا خارقة للكرة ... وأبتكنا (؟) ... فى تيك الثقب ... عن غير إذابة ، إلا أنا وجدنا رائحة جوف تلك الثقب .

ص ١١٨ س ١١ — ١٤ بحسب مخطوط أكسفورد : فبينٌ مما قلنا ومن أشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها [لما] فيما قلنا من الكفاية فى إبانة ما أردنا إبانته ... وأن أحرى المتحركات ... الأشخاص المتحركة عليها (خطأ فى الضمير) .

ص ١١٩ س ١ — ١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : التى هى والدائرة (خطأ بزيادة الواو) التى يرسمها ... وأما سرعته ... وأما الشمس ... دورة كاملة بثلاثمائة وستين زمانا وتسع وخمسين دقيقة وثمانى ثوانى (خطأ لغوى)[1] وأما زحل ... دورة كاملة بثلاثمائة وستين زمانا ودقيقتين ... فأما زحل فإنه أسرعها حركة ... على ما أبانه علم المساحة ... عشرين ألف مرة ... فأما القمر إذا كان ... مثل نصف قطرها ستاً وستين مرة ودقائق .

ص ١٢٠ س ١ — ٨ بحسب مخطوط أكسفورد : فأما الشمس ... مثل نصف قطر

(١) [illegible]

الأرض ألف مرة ومايتا مرة وعشر مرار ... فأما جسم القمر ... جزء من أربعين من الأرض ... فأما الشمس فمثل الأرض ماية وستا وستين مرة وثلاثة أثمان . فأما زحل فأقل من تسعين مرة . فالشمس أعظمها جميعا عندها قدراً وحركتها فى السرعة ... و بعدها منها على قدر عظمها .

ص ١٢٠ س ٩ — ١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : فأما القمر ... فإن نسبة صوغ (؟) كرة القمر من العدد إلى كرة الماء والأرض [فى نسبة الزائد جزءا النصفى ؛ فأما نسبة كرة الشمس إلى كرة الماء والأرض فهى نسبة المضاعف الاثنينى الزائد ربعا ، وهذه مباينة من النسب ؛ فالقمر أظهر فعلا فى الجرم الأوسط من بين جميع الأجرام ، أعنى أنه أشد الأجرام مرافدة وزيادة فى مادة الماء والأرض][1] ، إلا أن فعله فى الماء أظهر ... الناشئات منها من الحرث والنسل ... لأن كرة الشمس من كرة النار فى نسبة المضاعف الاثنينى ... فأما القمر من كرتهما ففى نسبة الزائد جزءاً الثلثى .

ص ١٢١ س ١ — ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : فالشمس أشد ائتلافا ... كثيراً ، فأفعال القمر ... فإنه يفصل (خطأ بلا شك) أفعاله زمان غيبة الشمس وظهورها بدوره على الجرم الأوسط ...

ص ١٢١ س ٧ — ١٢ بحسب مخطوط أكسفورد : ولذلك ما قال بعضهم ... على كون الحرث والنسل الطائر (خطأ بلا شك) على الأرض ... إذا كانت أقوالهم فى ذلك أقوالا خبرية ... فبين إذن ... بحركته ومسامتته العلوى (خطأ بلا شك) .

ص ١٢١ س ١٣ — ١٧ بحسب مخطوط أكسفورد : نجد الأشياء المستحيلة كبريتية ... تحمى حمياً شديداً ... من ماء أو هواء ... أماع التربة التى تحته ... الحرارة فى غور الأرض [ ][2] باقتسام الكيفيات الفواعل الأمكنة المتضادة بالوضع ... إلى الملك والدهنية .

(١) كل ما بين القوسين المضلعين موجود فى نسخة أكسفورد وغير موجود فى نسخة أياصوفيا — ونحن قد توقعنا من الزيادة أكثر مما أضفنا . ورغم أن الأرقام فى نسخة أكسفورد مكتوبة بالحروف فإن فيها خطأ يحتاج الى تحقيق آخر فى علم الفلك القديم .

(٢) هنا كلام ساقط من نسخة أكسفورد .

ص ١٢٢ س ٢ — ١٦ بحسب مخطوط أكسفورد : بانحصار تلك المائية والدهنية ... أحالت (خطأ) إلى شـدة الإحماء ... فى كل دور حين (خطأ) يكمل عفنها ... فيرتفع بخارا عظيما ... حازقا (خطأ) حتى ... من دخل تلك الآبار .

فإذا رفعت تلك الأبخرة ... عن سمت وجهها قبل علوها ، وظهر فيه غليان بخرق[1] الهواء له ظاهرا[2] للحس ... وموج متلاطم متتال ، و يعلو سطح وجه الماء فيها ... والنتن ، [إلا أن] نتنه لانبثاثه ...

وهذا العرض مشهور عند من سلك ... و يسمى ، [كما حددنا] ، الخب ... نوع من أنواع طمُو الماء ... فإذ قدمنا ما قدمنا ... فلنقل الآن على المد الشتوى (خطأ) .

ص ١٢٣ س ١ — ١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : ... إن الريح الحادثة ... إحداها الهابة ... للعلل التى قدمنا وضعها ... التى ذكرنا فيها الريح ... وانقبضت الجهة من الجو المضاد [ة] لجهة الشمس [بالوضع] ... المحتاج إلى مكان أصغر ، لأنه لا فراغ مطلق ولا انفصال (خطأ) مطلق للجرم .

ص ١٢٣ س ١١ — ١٢ بحسب مخطوط أكسفورد : فإذا كانت الشمس ... الجنوبية [ ][3] فلذلك تكون البحار .

ص ١٢٣ س ١٣ بحسب مخطوط أكسفورد : ... لهبوب الرياح .. فيسمى ذلك مدا سويا (خطأ) .

ص ١٢٣ س ١٦ بحسب مخطوط أكسفورد : ... فسلت (خطأ) ما جهـة البحر (لعل الصواب : فسالت مياه جهة البحر الجنوبية) .

ص ١٢٤ س ٣ — ٥ بحسب مخطوط أكسفورد : فإن وافق بعض الكواكب السيارة والشمس [خطأ] ؛ وهى فى أحد الميول الجنوبية ... اشتد إحماؤها ، واشتد لذلك سيلان الهواء [إلى خلاف جهتها لسيلان الهواء] ، فـكان المد ... أشد وأكثر .

(١) أصل : بحوق ، دون نقط كامل . (٢) ربما يكون هنا خطأ نحوى .

(٣) هنا كلام ناقص من نسخة أكسفورد .

ص ١٢٤ س ٧ بحسب مخطوط أكسفورد : فإن لمقارنته (المقصود القمر) الشمس .

» » » ٨ » » » : لا توجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .

» » » ٩ » » » : فيحمى الجو إحماء شديداً .

» » ١١ — ١٣ بحسب مخطوط أكسفورد : فإنه فى ذلك الأوان يكون منتصفا بالضو وشديد الهبوط ... فى حضيض فلك تدويره ... أن يكون ذروة فلك ...

ص ١٢٤ س ١٤ — ١٧ بحسب مخطوط أكسفورد : بعض ما أضفناه لإكمال العبارة موجود فى نسخة أكسفورد .

ص ١٢٤ س ١٨ بحسب مخطوط أكسفورد : ... أقل جزراً — وهذا أصوب .

» ١٢٥ » ١ — ٢ » » » : بعض الكلام ناقص من نسخة أكسفورد .

ص ١٢٥ س ٣ بحسب مخطوط أكسفورد : لا يوجد ما يوضح مشكلة عبارة : وقد يغير — فهى موجودة فى نسخة أكسفورد وغير كاملة النقط .

ص ١٢٥ س ٨ بحسب مخطوط أكسفورد : .. دائرتان يتقاطعان .

» » » ١٠ — ١١ » » » : ... والمنقلبان ... فأما بالعرض ...

ص ١٢٥ س ١٢ بحسب مخطوط أكسفورد : يُقبل منه من الشمال .

» » » ١٥ » » » : توجد الزيادة التى أضفناها .

» » » ١٦ » » » : وكذلك الجزو (أى الجزء) المتوسط بين منقلب واعتدال ... [هو] ونظيره ، متضادان بعرض .

ص ١٢٦ س ١ — ٢ بحسب مخطوط أكسفورد : يوجد فى نسخة أكسفورد مايغنى عن هامش رقم ١ ، فالنص فى هذه النسخة هكذا : فإذن كل فلكىّ ونظيره بالطبع واحد ،

[وما كان بالطبع واحداً][1] ، فينبغى أن يفعل فعلا واحداً فيا نسبها[2] إليه متساوية .

ص ١٢٦ س ٣ — ٥ بحسب مخطوط أكسفورد : فأما دائرة معدل النهار والدوائر المقاربة ... وأما من جهة المنفعل بها [فيختلف][3] على قدر [اختلاف] المواضع الموضوعة ...

ص ١٢٦ س ٦ — ٧ بحسب مخطوط أكسفورد : والأرض كوية (خطأ بلا شك)، فنهايات المواضع ... جدا التى تعرض فيها نهايات الأفعال ... أربعة مواضع .

ص ١٢٦ س ٩ — ١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : ... وتد الأرض ، وأفق الشمس[4] ، وهو الذى تسميه القدماء من المنجمين وتد المشرق ؛ وأفق المغرب ، وهو الذى تسميه القدماء من المنجمين وتد المغرب .

ص ١٢٦ س ١١ — ١٢ بحسب مخطوط أكسفورد : فأما الأفعال التى تكون فى الانقلابات والاعتدالات ، وهى[5] السنوية للشمس ...

ص ١٢٦ س ١٣ بحسب مخطوط أكسفورد : لا توجد الزيادة التى أضفناها ، وتصحيحنا لكلمة : كل ، فى محله .

ص ١٢٦ س ١٤ — بحسب مخطوط أكسفورد : من مقارنته للشمس .

» » » ١٥ — ١٦ » » » : فأما الانفعالات ... والدوائر الموازيات لها ... الأربعة [و] هى الانفعالات اليومية .

---

(١) ما بين القوسين ناقص فى نسخة أيا صوفيا — وهذا هو الذى دعانا إلى ضرورة إصلاح كلمة : فإذا ، بجعلها : فإذ ، لكى يصبح الكلام معنى .

(٢) هكذا الأصل ، وله وجه ، على كل حال ، بمعنى : فى الأشياء التى نسبها إليه واحدة — وإلا فالأفضل إصلاح العبارة هكذا : فيا نسبته إليه واحدة ، كما فى نسخة أياصوفيا .

(٣) هذه الكلمة تقابل فى نسخة أكسفورد الزيادة التى أضفناها (ص ١٢٦ س ٥) ، وما بين القوسين غير موجود فى نسخة أيا صوفيا .

(٤) كذا الأصل ، وهو غير منسجم مع التقابل . وقد زدنا فى نشرتنا ما يجعل العبارة كاملة ، كما هى كاملة هنا .

(٥) كذا الأصل ، والأصوب : فهى ، كما فى نسخة أياصوفيا ، ورغم هذا فمن الجائز أن يكون النص ناقصاً .

ص ١٢٦ س ١٧ — ١٨ بحسب مخطوط أكسفورد : فإذ كان لايضاد لكل دائرة (والصواب : لا تضاد) ... فليس يختلف الفعل منها ...

ص ١٢٧ س ١ — ٣ بحسب مخطوط أكسفورد : فإذن إنما يختلف ... إذ هو أيضا بالطبع واحد .

ص ١٢٧ س ٤ — ٥ بحسب مخطوط أكسفورد : من قوله : ومسامتيا وسط السماء ، ناقص من نسخة أكسفورد .

ص ١٢٧ س ٦ — ٧ بحسب مخطوط أكسفورد : فإذن [يعرض] للمنفعل ... ضد ما يقبل [منه إذا كان فى] وسط سمائه .

ص ١٢٧ س ١٣ بحسب مخطوط أكسفورد : ... بمضادة ما كانت عليه .

» » ١٥ » » » : منفردا بالفعل أو أقواها فعلا .

» ١٢٨ » ٨ — ٩ » » » : ثوابت على شرح ونظم واحد ... مبدع الكل ، جل وتعالى .

ص ١٢٨ س ١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : من التقدير العرضى .

» » ١١ » » » : إذ كان الفاعل واحد [الفعل] غير متبدل .

ص ١٢٨ س ١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : وقبول الزيادة فى الأجرام ... إلا أن أظهر ما يكون [ذلك] ...

محتويات الكتاب